

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**CHARLES TAYLOR VE AXEL HONNETH'TE ÖZNELER-ARASI TANINMA
TARTIŞMALARI: EŞİT TANINMANIN NORMATİF KOŞULLARI
BAĞLAMINDA OTANTİKLİK VE ÖZGÜRLÜK**

DOKTORA TEZİ

Bahtiyar UYGUN

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kurtul GÜLENC

Ekim 2022

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**CHARLES TAYLOR VE AXEL HONNETH'TE ÖZNELER-ARASI TANINMA
TARTIŞMALARI: EŞİT TANINMANIN NORMATİF KOŞULLARI
BAĞLAMINDA OTANTİKLİK VE ÖZGÜRLÜK**

DOKTORA TEZİ

Bahtiyar UYGUN

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kurtul GÜLENÇ

Ekim 2022

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığında başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

CHARLES TAYLOR VE AXEL HONNETH'TE ÖZNELER-ARASI TANINMA TARTIŞMALARI: EŞİT TANINMANIN NORMATİF KOŞULLARI BAĞLAMINDA OTANTİKLİK VE ÖZGÜRLÜK

ÖZET

Bu çalışmada, çağdaş politika felsefesinde tanınma kavramı üzerine tartışmaların hangi tarihsel ve felsefi sorular ve sorunlar etrafında yürütüldüğü ele alınmaktadır. Çalışmanın temel amacı farklılıklarımızla birlikte nasıl bir arada durabileceğimizin teorik, felsefi ve pratik çözümünü irdelemektir. Bu irdelemede çağdaş politika felsefesinde tanınma tartışmalarına yön veren Charles Taylor ve Axel Honneth'in kimlik merkezli karşılıklı tanınma üzerine düşünceleri belirleyici olmuştur. Düşünürler çağdaş politikanın krizi olarak gördükleri toplumsal çözülmenin kimlik merkezli karşılıklı tanınma politikasıyla aşılabileceğini ileri sürer. Bu bağlamda düşünürler çağdaş politika krizine çözüm bulmak adına Hegel felsefesinde kök salmış pratik özneler-arası ilişkiyi temel alan farklı tanınma biçimleri anlayışına geri döner. Bu temellendirmede Taylor, farklı kimlik ve kültürlerin farklılıklarıyla bir arada durabilme imkânını eşit değer, otantiklik, eşit tanınma kavramları üzerinden irdeler. Honneth ise Hegel felsefesindeki 'çatışma/mücadele' kavramından hareketle, toplumun bir arada durmasının normatif koşullarını soruşturur. Honneth bu normatif koşulları farklı tanınma biçimleri olarak formüle ettiği özgüven, özsaygı, özdeğer aşamalarıyla ve öz-ilişkinin olumlanması, toplumsal dayanışma, rasyonalite, özgürlük, adalet vurgusuyla ele almıştır.

Taylor ve Honneth tanınma düşüncesinin pratik sorunlara uygulanabilen niteliklerine işaret etmiştir. Bu bağlamda çalışmanın ana amaçlarından biri tanınma politikasını Türkiye toplumunda önemli yer tutan Arap Alevi topluluğu üzerinden yeniden düşünmeye davet etmektir. Dolayısıyla düşünürlerin tanınma düşüncesini Arap Alevilerine uygulamak, aynı zamanda Arap Alevilerini yaşadıkları tarihsel dönüşümle birlikte ele almayı gerektirir. Bu çerçevede Taylor'ın çokkültürcü kimlik politikasının önemi artmış ve bu politikanın sadece Batı toplumuna değil, doğu toplumlarına da uygulanabileceği gözler önüne serilmiştir. Diğer yandan Honneth kimliğin inşa sürecini öz-ilişkinin farklı tanınma biçimlerindeki deneyimler üzerinden açıklayarak ve toplumsal bütünlüğün normatif koşullarını soruşturarak, Arap Alevilerinin tanınma mücadelesini toplumsal yaşamın öznesi olarak yaşam biçimi sorunuyla ilişkilendirmiştir. Bu bağlamda Honneth bize Arap Alevilerinin tanınma mücadelesini farklı tanınma biçimleri (özgüven, özsaygı, özdeğer) üzerinden değerlendirebilme imkânı sunmuş, daha iyi ve yaşanabilir bir dünyanın normatif koşullarını irdelemiştir.

ANAHTAR KELİMELEER: A. Honneth, Alevi, C. Taylor, G.W. F. Hegel, Kimlik Politikası, Otantiklik, Özgürlük, Rasyonalite, Tanınma, Toplumsal Dayanışma.

**INTER-SUBJECTIVE RECOGNITION DEBATES IN CHARLES TAYLOR
AND AXEL HONNETH: AUTHENTICITY AND FREEDOM IN THE
CONTEXT OF NORMATIVE CONDITIONS OF EQUAL RECOGNITION**

ABSTRACT

This study deals with the historical and philosophical questions and problems around which the debates on the concept of recognition in contemporary political philosophy are carried out. The main purpose of the study is to examine the theoretical, philosophical and practical solution of how we can stay together with our differences. In this examination, the ideas of Charles Taylor and Axel Honneth, who shape recognition debates in contemporary political philosophy, on identity-centered mutual recognition have been decisive. The thinkers argue that the social disintegration, which they see as the crisis of contemporary politics, can be overcome with an identity-centered mutual recognition policy. In this context, thinkers return to the understanding of different forms of recognition based on the practical intersubjective relationship rooted in Hegel's philosophy in order to find a solution to the contemporary political crisis. In this grounding, Taylor examines the possibility of different identities and cultures to stand together with their differences through the concepts of equal value, authenticity and equal recognition. Honneth investigates the normative conditions of society's standing together, based on the concept of "conflict/struggle" in Hegel's philosophy. Honneth addressed these normative conditions with the stages of self-confidence, self-esteem, self-worth that he formulated as different forms of recognition, and with the emphasis on affirmation of self-relationship, social solidarity, rationality, freedom and justice.

Taylor and Honneth pointed to the qualities of recognition thought that can be applied to practical problems. In this context, one of the main purposes of the study is to invite to rethink the recognition policy through the Arab Alawi community, which has an important place in Turkish society. Therefore, applying the thinkers' idea of recognition to Arab Alawi's also requires dealing with Arab Alawi's with the historical transformation they have experienced. In this context, the importance of Taylor's multicultural identity policy has increased and it has been revealed that this policy can be applied not only to Western societies but also to Eastern societies. On the other hand, Honneth related the struggle for recognition of Arab Alawi's with the problem of lifestyle as the subject of social life, by explaining the construction process of identity through experiences in different forms of self-relationship and by investigating the normative conditions of social integrity. In this context, Honneth gave us the opportunity to evaluate the Arab Alawi's struggle for recognition through different forms of recognition (self-confidence, self-esteem, self-worth), and examined the normative conditions of a better and livable world.

KEYWORDS: A. Honneth, Alewi, C. Taylor, G.W. F. Hegel, The Politics of Identity, Authenticity, Freedom, Rationality, Recognition, Social Solidarity.

ÖNSÖZ

Bu çalışma farklı kültürlerin bir arada yaşama krizinin gün yüzüne çıktığı bir dönemde, bu krize bir yanıt olma iddiasıyla ortaya çıktı. Daha iyi bir dünya arayışı kendi umutlarımızı besleyen ve hayata eleştirel bakmamızı sağlayan en önemli motivasyonlardan biridir. Bu arayışta desteğini benden esirgemeyen, yapıcı eleştirileriyle bana yol gösteren, önerileriyle ufkumu açan ve tanıdığımdan beri ne zaman ihtiyaç duysam olgun ve eleştirel düşünceleriyle yanımda olacağından bir an bile şüphe duymadığım ve kendisiyle yan yana olmaktan onur duyduğum değerli danışmanım Prof. Dr. Kurtul GÜLENÇ'e sonsuz teşekkür borçluyum. Çalışmanın olgunlaşmasına önemli katkılar sunan ve çalışma dışında da tanıdığımdan beri desteğini benden esirgemeyen, duruşuyla bana örnek olan değerli hocam, yoldaşım Dr. Öğr. Üyesi Güçlü ATEŞOĞLU'na sonsuz teşekkür borçluyum. Ayrıca bu süreci benimle yürüten ve değerli görüşlerini benimle paylaşan Doc. Dr. Çiğdem YAZICI'ya; davetimizi kırmayıp değerli düşüncelerini bizimle paylaşan Prof. Dr. Hakan POYRAZ'a ve Dr. Öğr. Üyesi Mete Han ARITÜRK'e teşekkürü borç bilirim. Üniversite yıllarımdan akademik hayatıma kadar bende derin izler bırakan hocam Prof. Dr. Talip KABADAYI'ya, Dr. Öğr. Üyesi Erhan Bayram IŞIKLAR'a ve Prof. Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU'na sonsuz teşekkür borçluyum. Çalışmanın her aşamasında desteğini benden esirgemeyen ve en zor anlarda bile kendi derdini bırakıp bana yoldaşlık eden eşim Burcu UYGUN'a, canım ortağım Gizem DURAN'a ve varlığıyla bana güç veren aileme sonsuz teşekkür borçluyum. Bu çalışmayı birlikte yaşlanmayı umut ettiğim eşim Burcu UYGUN'a ve varlığıyla hayatıma neşe getiren oğlum Mahir UYGUN'a ithaf ediyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	vi
ABSTRACT	viii
ÖNSÖZ.....	x
İÇİNDEKİLER.....	xii
1. GİRİŞ	1
2. ÇAĞDAŞ POLİTİKA FELSEFESİNDE HEGEL'E DÖNÜŞ: HEGEL'DE TANINMA MÜCADELESİ ve ETİK YAŞAM BAĞLAMINDA TOPLUMSAL İLİŞKİLERİN İNŞASI	17
2.1. Tanınma Sorusu ve Özneler-Arasılık Tartışmasına Tarihsel Bir Giriş: Fichte'nin Eylem Felsefesinde Ben'in Daveti.....	18
2.2. Hegel Felsefesinde Öz-bilinç Olarak Tanınma: İstek ve Yaşam Bağlamında Kendilik ve Başkalık.....	27
2.2.1. Hegel'de tanınma probleminin doğuşu olarak efendi-köle diyalektiği: korku, emek, trajedi.....	29
2.3. Hegel Felsefesinde Etik Yaşam (<i>Sittlichkeit-Ethical Life</i>) Bağlamında Tanınma Problemi: Aile, Sivil Toplum, Devlet.....	39
2.3.1. Aile: sevgiye dayalı birlik.....	43
2.3.2. Sivil toplum: ihtiyaçlar, çıkarlar ve yasallık	48
2.3.3. Devlet: somut evrensellik olarak özgürlük.....	58
3. CHARLES TAYLOR'DA OTANTİKLİK İDEALİ OLARAK MODERN KİMLİK ve TANINMA POLİTİKASI.....	64
3.1. Modernliğin Sıkıntıları: Araçsal Aklın Gölgesinde Birey ve Açmazları.....	65
3.2. Modern Kimliğin Doğuşu ve Tanınma Sorunu	72
3.2.1. Ahlaki ideal ve otantiklik ontolojisi	74
3.2.2. Otantiklik bağlamında Hegelci öz-bilincin dönüşümü	78
3.2.3. Liberalizm-komüniteryanizm (cemaatçilik) sarmalında Taylor'ın tanınma politikasını yeniden düşünmek.....	86
3.3. Çokkültürcülük Bağlamında Kimlik Politikalarından Tanınma Politikasına	94
3.3.1. Eşit tanınma politikası.....	98
3.3.2. Çokkültürcülük ve tanınma politikasının üç hali.....	101

4. AXEL HONNETH'TE TANINMA SORUNU ve TARİHSEL MÜCADELELER BAĞLAMINDA ÖZNELER-ARASILIK, ÖZGÜRLÜK ve SOSYAL ADALET.....	107
4.1. Honneth'in Tanınma Düşüncesinde Tarihsel ve Felsefi Bir Uğrak: Hegel.....	108
4.1.1. Hegelci tanınma kavramının tarihsel arka planı	110
4.1.2. Ahlaki bir dolayım olarak mücadele	116
4.1.3. Özneler-arası tanınma mücadelesinde tin.....	118
4.2. Honneth'in Tanınma Teorisi: Eleştiri, Analiz ve Mücadele	120
4.2.1. Honneth'te eleştirinin işlevi: içkin ve rekonstrüktif eleştiri	120
4.2.2. Honneth'in tanınma kavramı analizi.....	128
4.2.3. Tanınma uğruna mücadele.....	135
4.3. Özneler-arası Tanınma Biçimlerinde Öznenin Sosyalleşme Aşamaları	136
4.3.1. Tanınma biçimlerinin psikolojik temelleri	141
4.3.2. Tanınma teorisinde psikanalitik uzantılar: nesne ilişkisi teorisi-geçiş nesnelere	145
4.4. Pratik Öz-ilişkinin Biçimlenme Süreci: Özgüven-Özsaygı-Özdeğer	151
4.4.1. Sevgi-özgüven	152
4.4.2. Hak-özsaygı.....	157
4.4.3. Dayanışma-özdeğer	161
4.5. Tanınma Mücadelesinde Tanınma(ma) Hali.....	164
4.5.1. Tanınma(ma) pratiği olarak 'suç'	167
5. TANINMA TEORİSİNE İLİŞKİN ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME: ÇAĞDAŞ TANINMA POLİTİKASI ve ARAP ALEVİLİĞİ (NUSAYRİLER) ÖRNEĞİ.....	175
5.1. Çağdaş Politika Felsefesinde Tanınma Tartışmaları: Ortaklıklar ve Farklılıklar	176
5.1.1. Kendini gerçekleştirme ideali olarak tanınma tartışması.....	179
5.1.2. Tanınma bağlamında sosyal adalet tartışması	187
5.1.3. Bir yaşam biçimi olarak demokrasi: demokratik etik yaşam	191
5.2. Tanınma/Tanınmama Pratiği Olarak Arap Alevileri (Nusayriler).....	201
5.2.1. Arap Alevilerin (Nusayrilerin) tarihsel gelişimi	204
5.2.2. Gadir Hum Biatı	205
5.2.3. Nusayri teriminin kökeni.....	208
5.2.4. Memlük ve Osmanlı Devleti döneminde Arap Alevileri	214
5.2.5. Ulus devlet çağında Arap Alevileri.....	216
5.3. Tanınmama Halleri, Otantiklik ve Mücadele: Takiye-Kitman Arasında Arap Alevileri....	223
5.4. Etik Yaşam Bağlamında Arap Alevilerin Tanınma Mücadelesi	226
6. SONUÇ	230

KAYNAKÇA	241
ÖZGEÇMİŞ.....	248

1. GİRİŞ

Çağdaş politika felsefesinde bireylerin farklılıklarını koruyarak nasıl bir arada yaşayabileceği ve ortak bir yaşamı nasıl inşa edebileceği sorusu, toplumsal yaşamı ve politik düşünceyi biçimlendiren temel konu ve tartışmaların başında gelmektedir. Bu sorun hem iyi yaşam idealini hem de farklılıkları merkeze alan adil bir ortak yaşam ereğini soruşturur. Bu bağlamda ortaklaşmak, kendinden vazgeçerek soyut bütünlük içinde erimek değil, farklılıkla o bütünlüğün parçası olabilme durumunu imler. Çağdaş politika felsefesinde ortak yaşam ideali komüniteryanizm-liberalizm tartışması eksenine oturur. İlgili tartışma, liberal düşüncenin en önemli temsilcilerinden biri olan John Rawls'un 1971'de yayımladığı *Bir Adalet Teorisi* adlı eseriyle alevlenir. Hakkaniyet olarak adalet anlayışını savunan Rawls, adil bir toplumun ilkelerinin tarafsızlık temelinde ortaya konulması gerektiğini vurgular. Bu tarafsızlığı sağlayabilmek için de "orijinal durum" kavramsallaştırmasını ortaya koyar. Orijinal durum somut bir olguya değil, soyutlamalara dayanır. Komüniteryanlar ise liberal düşüncenin soyutlamalarla ulaştıkları birey ve tarafsızlık ilkesine karşı çıkararak bu ilkeleri tartışmaya sunmuştur. Bu bağlamda komüniteryanlar adil bir toplumun ilkelerinin çoğulculuk temelinde toplumsal ilişkilerin ve bütünlüğün ontolojik inşasını karşılayacak şekilde oluşturulması gerektiğini vurgular. Daha sonra tartışma iyi, değerli ve adil bir yaşamın normatif, kavramsal ve pratik çerçevesi dâhilinde farklı düşünürler tarafından sürdürülür. Bu düşünürler arasında en önemli isimlerden biri Charles Taylor'dır. Taylor'ı diğer düşünürlerden ayıran ön önemli unsur söz konusu soruşturmayı mekanik bir çerçeveye hapsedmeden, başka bir deyişle politik bir ikileme indirgmeden yürütmeye çabalamış olmasıdır. Böylece düşünür meseleyi farklı bir felsefi-teorik zemine yerleştirmenin mümkün olduğunu göstermiştir. Bu zeminin ifadesi tanınma politikasında karşılık bulmuştur. Taylor'la birlikte bir arada yaşam sorusu karşılıklı tanınma sorununa dönüşmüş, tartışma çerçevesinde tarihsel olarak yeni bir felsefi-politik söylem geliştirilmeye çalışılmıştır.

Bu ekseninde bir yandan kimlik, çokkültürcülük, otantiklik kavramlarını merkeze alan Charles Taylor, diğer yandan öz-ilişkinin farklı tanınma biçimlerine işaret eden, Eleştirel Teori'nin¹ üçüncü kuşak yaşayan temsilcilerinden Axel Honneth, tanınma ya da tanınmama ilişkisinin belirleyici olduğu yeni bir tartışma hattı sunmaktadır. Bu düşünürler, modern toplumsal tahayyülü ve toplumsal yaşamı belirleyen temel felsefi ve politik sorunu eşit tanınma olarak tespit eder. Bu çerçevede eşit tanınma talebi, farklı kimlik ve kültürlerin kendi farklılıklarıyla toplumsal yaşama dâhil olma imkânını ifade eden kimlik politikası üzerinden tartışılmaktadır. Ne var ki meselenin kimlik politikası üzerinden ele alınması, tartışmanın yalnızca tikellikle (yerellikle) sınırlanmış bir boyutla yürütüldüğü anlamına gelmez. Her iki düşünür de kimliklerin çağdaş politik evrendeki önemini kabul eder, ancak teorilerini kimliğe sabitleyen ve bu sabiteyle dogmatikliğe savrulan bir düşünce ağıyla çerçevelemez. Söz konusu tartışmada Taylor eşit tanınma talebini şereften haysiyete geçişle, tüm vatandaşların eşit haysiyette olduğunu vurgulayarak kimlik sorunsalını vatandaşlık mefhumuna eklemeye çalışır, buna ek olarak farklı kültürlerin kendi kimlikleriyle tanınması gerektiğini ısrarla vurgular. Aynı şekilde Honneth, eşit tanınma talebini öz-ilişkinin toplumsallaşma aşamalarını göz önünde bulundurarak, farklı kültürlerin tanınma uğruna verdikleri mücadele deneyimlerine odaklanır. Bu noktada Honneth kimlik mefhumunu, antropolojik ya da kültürel bir 'nesne' olarak değil, toplumsal ve politik dünyanın temel kavramlarını içeren öz-ilişkinin sosyalleşme aşamasındaki farklı tanınma biçimleriyle ilişkilendirir.

Taylor ve Honneth'e göre eşit tanınma talebindeki felsefi ve politik sorunun çözüme kavuşması ve çözümün teorik ve felsefi karakterini oluşturabilmek için Hegel'in politika felsefesini tanınma politikası üzerinden yeniden yorumlamak şarttır. Başka şekilde ifade edecek olursak düşünürler, çağdaş tanınma sorununa çözüm bulmak adına Hegel felsefesinde kök salmış pratik özneler-arası ilişkiyi temel alan farklı tanınma biçimleri anlayışına geri döner. Hegel'de tanınma düşüncesinin pratik özneler-arası niteliği Kant ve Fichte felsefesiyle ilişkilendirilebilir. Bu konuda Honneth şöyle söyler: "Kant ile birlikte, 'saygı' kavramı bütün bir ahlakın en yüce ilkesi işlevini kazandı, zira bu ilke kategorik buyruğun özünü, bir başka kişiye kendi nezdinde bir amaç olarak muamele etmeyi

¹ Eleştirel Teori ifadesi kökleri 1920'li yıllara dayanan Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü adıyla da bilinen Frankfurt Okulu ekolünü çağrıştırmak için kullanılmıştır.

içermekteydi.”² Kişiyi kendi nezdinde bir amaç olarak görme düşüncesi, genişletilmiş düşünme maksimi ile birlikte düşünüldüğünde yasa koyabilme ve bu yasayı kendi öz-belirlenimine ait kılma imkanını ifade eder. Kant’ın genişletilmiş düşünme maksimini Fichte, pratik özneler-arası zeminde temellendirmeye çalışır. Bu temellendirmede Fichte, Kant’ın teori-pratik, düşünen-eyleyen özne ayrımını eylem felsefesi içerisinde dönüşüme uğratar. Eş deyişle Fichte, Kant’ın transendental felsefesini özgürlük içerisinde kökleşen bir eylem felsefesine dönüştürür. Bu dönüşüm her ne kadar insanın kendini ortaya koyma biçimleriyle bilinebileceğini iddia etse de, ilk ilke ya da insanın rasyonelliği gibi kimi felsefi varsayımlara dayanmaktadır. Buna karşılık Hegel, toplumsal ilişkileri belli soyutlamalar üzerinden kurmak yerine, toplumsal ontoloji zemininde rasyonel öz-belirlenim sürecindeki somut karşılaşmalardaki farklı tanınma biçimlerine ve dolayılara odaklanır. İşte bu farklı tanınma biçimlerinin toplumsal aidiyet ve dayanışmada oynadığı rol, çağdaş politika felsefesinde Hegelci düşüncenin bir tür hareket notası olarak ele alınmasına olanak sağlar. Taylor’ın 1979 yılında yayınlanan *Hegel ve Modern Toplum* adlı eseri çağdaş politika felsefesinde cereyan eden tanınma tartışmasının ve tanınma kavramının merkeze alındığı çağdaş Hegel okumalarının ilk adımı olarak yorumlanabilir. Taylor’ın Hegel’i referans alan tanınma düşüncesine paralel olarak, “Michael Walzer, Alasdair MacIntyre ve Michael Sandel’in komüniteryan teorileri de bu sürecin temel uğrak”³ noktalarıdır. Bu uğrak noktalarının temel ortaklığı, Kant’ın ahlak anlayışına ve Locke’un atomik birey anlayışına dayanan liberal teorilere karşı bir toplumsal *ethos* fikrini ileri sürmeleridir. Bu *ethos*, toplumsal ilişkilerin ve bütünlüğün ontolojik inşasını ifade eder. Ancak bu uğraklar arasında Taylor, toplumsal ilişkilerin ve bütünlüğün ontolojik yeniden inşasını otantiklik temelinde gerçekleştirmeye ve eşit tanınma kavramını, farklılıkların tanındığı bir politik pratiğin merkezine taşımaya çabalar. Bu çaba adaletle dolayımlanmış politik özgürleşim amacının farklı bir tezahürü gibidir. Dolayısıyla Fraser’ın da ifade ettiği gibi “1970 ve 80’lerde ‘farklılığın tanınması’ mücadeleleri

² Honneth, Axel (2014). “Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı? Toplumun Ahlaki Düzenine Değişen Yaklaşımlar”, *Kimlik Politikaları* (s. 244). Çev. Kübra Kelebekoğlu. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: DoğuBatı Yayınları.

³ Savaşçın, Zeynep (2015). “Çağdaş Siyaset Felsefesinde Hegel’e Dönüş: Axel Honneth’in Düşüncesinde Tanınma Sorunu ve Özgürlüğün Toplumsal Koşulları”, *Felsefi Düşün* (s. 161). Sayı. 4. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

özgürleştirici bir vaatle yüklü”⁴ görünmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere ilgili tartışma Taylor ile sınırlı kalmamış ve kimlik politikası toplumsal mücadelelerin ve özgürlük hareketlerinin temel karakterini belirlemeye başlamıştır.

Yeni toplumsal hareketlerin yükselişiyle birlikte mücadeleler temel taleplerini kimlik merkezli tanınma düşüncesinin kavramlarıyla ifade etmeye başlamıştır. Bu aynı zamanda toplumsal hareket taleplerinin tanınma mücadelesi taleplerine bağlanmasıdır. Dolayısıyla daha önce toplumsal hareketin taleplerinde somutlaşan adalet, iyi yaşam gibi kavramlar, tanınma teorisinin alt kavramları haline gelir. Politik mücadelenin kategorileri arasındaki ilişki dönüşüme uğrar. Bu dönüşümde Hegelci özneler-arası ilişkinin kurucu niteliğinin yeniden yorumlanması belirleyici olmuştur, çünkü toplumsal mücadeleler nihai çözümleri birbirlerini gerekli kılan özneler-arası zeminde aramaya başlamıştır. Politika felsefesinde “yeni” sayılabilecek unsur da budur, onu önceki teorik tartışmalardan ayıran bu karakteridir.

Özneler-arasılık, Kant’ta yasa koyabilmenin koşulu iken Fichte’de eylem felsefesinin kurucu koşuludur. Hegel’de ise özneler-arasılık toplumsal mücadelelerin merkezine yerleşir. Kant’ta özneler-arasılık, Arendt’in de ifade ettiği gibi, genişletilmiş düşünme maksimi ile öznenin kendini olası başka öznelerin yerine koyma edimini ifade eder. Ancak öznenin kendini olası başka öznelerin yerine koyma edimi ‘-miş gibi’ bir duruma işaret etmektedir. Eş deyişle, Kant’ta özneler-arasılık bilfiil eyleyen öznelerin kendilerini birbirlerinin yerine koyma edimi değil, bir öznenin kendini imgelem dolayısıyla diğer bütün öznelerin yerine koyma edimidir. Böylece Kant’ta özneler-arasılık pratik alanda değil, imgelemde gerçekleşen bir hareketi belirleyen bir pozisyonu imler. Arendt’in ifadesiyle Kant’ın özneler-arasılığı esasen seyreden öznenin özneler-arasılığıdır. Sonuç olarak, Kant’taki özneler-arasılık anlayışının pratik felsefedeki karşılığı sınırlı kalmıştır. Bu sınırlı yaklaşım, otonomi ve özgürlük kavramları eşliğinde Fichte ve Hegel felsefesinde derinleştirilerek geliştirilmiştir.

Kant’ın aksine Fichte, eylem felsefesi üzerinden düşünen özne ile eyleyen özne ayrımının özdeşliğine vurgu yapar. Bu özdeşlik, soyut düşünen öznenin somut eylemlilikler ortaya

⁴ Fraser, Nancy (2014). “Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek”, *Kimlik Politikaları* (s. 259). Çev. & Ed. Fırat Mollaer. Ankara: DoğuBatı Yayınları.

koyarak kendi varlığını belirli bir varlık haline getirme durumudur. Fichte'ye göre Ben, teorik-pratik, özne-nesne, Ben'in eylemi ile onun ürününün, kendini ortaya koyma ile varolma ediminin özdeşliğini ifade eder. Eş deyişle teorik ile pratik olan eş zamanlı olarak Ben'e eşlik eder. Allen W. Wood'un da açıkça ifade ettiği gibi, Kant'ın Ben, akıl gibi kavramlara odaklanan transendental felsefesi ile Fichte'nin bireysel özdeşliklerde somutlaşan eyleyen öznenin diğer öznelerle ilişkisini ve bu öznelerin nasıl tanınma ilişkisiyle bir arada duracağını sorgulayan praksis felsefesi arasında derin bir fark vardır. Hegel, Fichte'nin eylem felsefesini devralmakla beraber, özneler-arasılığın Kant'ta olduğu gibi düzenleyici (regülatif) değil, kurucu (konstrüktif) niteliğine vurgu yapar. Özneler-arasılığın kuruculuğu neyi ifade eder? Fichte'de özneler-arasılığın kurucu niteliği, Ben'in kendini tanıyabilmek için Ben-olmayana ihtiyaç duyma durumunu ifade eder. Bu eksende Ben, Ben-olmayan tarafından tanınacağını varsayar. Bu varsayım Ben ile Ben-olmayan arasındaki ilişkinin rasyonelliğine işaret eder. Hegel ise özneler-arası ilişkinin kurucu niteliğini, Fichte düşüncesini sınırına doğru taşıyarak, özneler-arası mücadele alanına çeker. Bu, Hegel'i Fichte'den ayıran önemli noktalardan biridir. Fichte'de Ben Ben-olmayan tarafından tanınmayı bekler. Hegel'de ise Ben, kendini Ben-olmayana kabul ettirmek için tanınma mücadelesine girer. Hegel'de özneler-arası tanınma bir davet değil, arzudur. Dolayısıyla Hegel, özneler-arası tanınma mücadelesiyle hem özneler-arası dolayımı hem de bu dolayımın kurucu niteliğini vurgular. Bu çerçevede Hegel'de özneler-arasılık ve buna bağlı olarak tanınma mücadelesi verili bir öge değil, toplumsal ontoloji bağlamında kurulan bir ilişkiler yumağıdır. Böylece Hegel, Descartes ve Kant'ın özne anlayışı bağlamında biçimlenen modern öznellik felsefesini özneler-arasılığa, farklı mücadele alanlarına aktararak radikal olarak dönüştürür. Bu dönüşümde tanınma, toplumsal ontolojideki toplumsal ilişkilerin normatif gücünü, otonominin ve özgürlüğün mevcut toplumda ve kurumlarda edimselleşmesini ifade eder. Hegel'deki pratik özneler-arasılığa dayanan tanınma mücadelesi fikrinin çağdaş politik sorunlar bağlamında yeniden yorumlanması, toplumsal varoluş biçimlerinin tanınma sorununa işaret eder.

Bu çalışma, çağdaş politika felsefesinde cereyan eden karşılıklı tanınma tartışmasının Hegelci köklerini ve Hegelci politika felsefesinin bize sunduğu normatif çerçevenin toplumsal mücadeleler üzerindeki felsefi ve politik etkilerini analiz etmeyi

amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda Taylor ve Honneth, hem kendine özgü düşünceleri hem de tanınma kavramı üzerinden Hegel'e dönüşün temel uğraklarını sunması bakımından önemlidir. Bu düşünürlerin önemini vurgulamakla beraber, çağdaş politika felsefesinde tanınma üzerine yürütülen tartışmanın bu düşünürlerle sınırlı olmadığını vurgulamak gerekir. Bir yandan hukukun tarafsızlığına ve soyut evrenselliğine vurgu yapan Rawls gibi adalet merkezli teori üreten liberaller, diğer yandan hukukun tarafsızlığını tartışma konusu eden ve anti-liberal hak kısıtlamaları önerisine de sıcak bakmayan bir kültürel çoğulculuk fikrini salık veren Walzer gibi komüniteryanlar tanınmanın alt kavramları üzerine yürütülen tartışmanın önemli isimleri olarak değerlendirilebilir. Elbette bu tartışmanın sınırları daha da genişletilebilir. Örneğin Habermas, kimliğin diyalojik karakterine vurgu yaparak tanınma politikasını demokratik anayasal devlette kamusal alandaki müzakerelerin zemini olarak görür. Fraser, tanınma kavramını iktidarın ve kaynakların yeniden dağıtımını üzerinden ele alır. Arto Laitinen ve Heiki Ikäheimo, Honneth'in tanınma düşüncesine yönelttikleri eleştirilerle tartışmaya dâhil olurlar. Bu bağlamda Ikäheimo tanınma kavramını, “zaten hâlihazırda kişide mevcut olan bir özelliğin, ikincil olarak bir şekilde ya güçlendirildiği ya da kamusal olarak ifşa edildiği bir algı modeline göre kavramımız”⁵ gerektiğini vurgular. Bu örnek tartışmalar arasında çağdaş politika felsefesinde kimlik odaklı çokkültürcü tanınma politikasına vurgu yapması bakımından Taylor, yukarıda da belirtildiği gibi önemli bir başlangıcı ifade eder. Diğer yandan tartışmanın toplumsal mücadeleler ile bağını kurması ve tartışmanın hem kapsayıcılığına hem de normatif karakterine yaptığı vurguyla Honneth, günümüzde Hegel felsefesine geri dönüşü temsil eden önemli bir isimdir. Honneth, Hegel'deki çatışma kavramına geri dönerek öz-ilişkinin kendini kabul ettirme deneyimini farklı tanınma biçimleri üzerinden ele alır. Honneth bu farklı tanınma biçimlerini özgüven, özsaygı, özdeğer olarak ifade eder. Bu farklı tanınma biçimleri öz-ilişkinin özneler-arası koşullarını, sosyal bütünlüğe doğru giden karşılıklı tanınmanın farklı aşamalarını ve sosyal bütünlüğün önemli bir parçası olan öz-ilişkinin ahlaki gelişimini ifade eder.

Taylor ve Honneth'in tanınma düşüncesi üzerinden organize olan bu çalışma, giriş ve sonuç bölümleri dışında dört ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın “Çağdaş Politika

⁵ Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (ss. 125-126). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

Felsefesinde Hegel'e Dönüş: Hegel'de Tanınma Mücadelesi ve Etik Yaşam Bağlamında Toplumsal İlişkilerin İnşası” başlıklı bölümünde, Hegel'in özneler-arasılık ve tanınma sorunu, Kant ve Fichte'nin felsefi açıklamalarından hareketle ele alınacaktır. Hegel'in tanınma teorisi özneler-arası karşılıklı mücadele ilişkisine dayanmaktadır. Hegel'de eyleyen öznenin eylemleri üzerinden kendini belirli bir varlık olarak ortaya koyma düşüncesi, Fichte'nin eylem felsefesinden devraldığı bir mottodur. Fichte'nin eylem felsefesinde özne, özneler-arası ilişkide kendini belirli bir varlık olarak ortaya koyar. Bu özneler-arasılık eş zamanlı olarak gerçekleşen iki eylem durumunu ifade eder. İlk eylem, ilk ilke olarak Ben'in kendini ortaya koymasındır. İkinci eylem ise kendine karşıt olarak Ben-olmayan üzerinden kendine dönmesidir. Bu eş zamanlı iki eylem aynı zamanda teorik-pratik, özne-nesne özdeşliğinde Ben'e eşlik eder. Ben'in bu eylemliliğinin sürekliliğini sağlayan öz-farkındalıktır. Öz-farkındalık da kendilik bilinci olarak ifade ettiğimiz öz-bilinçtir. Bu öz-farkındalık olmadan ne Ben kendini Ben-olmayandan ayırabilir, ne de Ben'den ayrı olarak kavranacak Ben-olmayan olabilirdi. Fichte'de Ben ile Ben-olmayan ayrımı bir soyutlamaya değil karşılıklı iki eylemi ifade eder. Birincisi Ben'in kendini Ben-olmayana karşı ortaya koyma eylemi, ikincisi de Ben-olmayanın Ben'i sınırlandırma ya da engelleme eylemidir. Fichte bu iki eylemi ideal activite (etkinlik) ve reel activite (etkinlik) olarak ifade eder. İdeal activite, Ben'in nedenselliğe ve belirlenime karşıt olarak kendini 'isteme' olarak ortaya koymasındır. Reel activite, Ben-olmayan'ın Ben'i sınırlandırmasıdır. Bu yönelimde Ben, Ben-olmayan'la bağımlılık ilişkisi içindedir. Fichte'ye göre ideal activite reel activitenin temelidir. Çünkü Fichte özneyi tözsel bir kendilik olarak ele almak yerine, eylemsellik üzerinden ele alır.

Fichte'nin bu etkinlik dünyasında tanınma nasıl ortaya çıkmaktadır? Fichte'de tanınma Ben'in Ben-olmayan tarafından tanınmasıdır. Ben-olmayan olmadan, Ben kendi kendine bu tanınma ihtiyacını karşılayamaz. Ancak Ben'in Ben-olmayan tarafından tanınması Ben-olmayanın davetinde somutlaşır. Davet, “Ben'in Ben-olmayan üzerinde edimde bulunmak ve bir ve aynı zamanda aynı Ben-olmayan tarafından engellenmek/sınırlanmak zorunda olduğu düşüncesine dayanmaktadır.”⁶ Davetin kaynağı, Ben'in eylemlerini sınırlandıran 'öteki-Ben' olan Ben-olmayandır. Dolayısıyla davet, Ben-olmayan (öteki-

⁶ Wood, A. W. (2006). “Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi”, *Alman İdealizmi I: Fichte* (s. 370). Çev. Kaan Özkan. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan & Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Ben) tarafından Ben'e yöneltilir. Ben, Ben-olmayanın bu davetini rasyonel bir eylemin yankısı olarak gördüğünden kabul eder. Çünkü Ben ile Ben-olmayan arasındaki ilişki en baştan beri rasyonel bir ilişki olarak ortaya konur. Eş deyişle, "Diğerlerine, rasyonel varlıklar olarak davranmadıkça, onların bana karşı böyle davranmalarını bekleyemem."⁷ Ben, Ben-olmayan'ı rasyonel ve özgür bir varlık olarak kabul ettiğinden, Ben-olmayan tarafından gelen engellenme/sınırlanma ve tanınma daveti, rasyonel bir talep olarak kabul edilir. Bu rasyonellik Ben ile Ben-olmayan arasındaki karşılıklılık ilişkisidir. Ben'in tanınması ve özgürlük bilincinin gerçeklik kazanması için diğer Ben'lere ihtiyaç duyar. Bu nedenle tanınma ve özgürlük bilinci diğer Ben'lerle bir arada olmayı gerektirir.

Fichte'nin "Öteki olmaksızın Ben de olmaz" düşüncesini Hegel, "*Bir öz-bilinç bir öz-bilinç için vardır*"⁸ şeklinde yeniden kurar. Hegel'in Fichte'den ayrıldığı nokta, öz-bilinçler arası tanınma talebini davet olarak değil mücadele olarak formüle etmesidir. Hegel'de iki öz-bilinç birbirini dolaymlayarak, mücadele ederek karşılıklı tanınma arzusunu gerçekleştirir. Bu bağlamda Hegel'de tanınma Ben-olmayanın Ben'e daveti değil, öz-bilinçler arası tanınma mücadelesidir. Hegel'de öz-bilince giden yolun ilk momenti istektir. İstek, bilincin öz-bilinç olarak ilk ortaya çıktığı andır. Öz-bilinç olarak istek, kendi içinde iki temel özellik taşır. Bunlardan birincisi, kendi üstünlüğünü başkasına kabul ettirme isteğidir. İkincisi ise bu isteği kabul ettirebilmek için hem kendisinin hem de bu isteği kabul edecek olan diğerinin 'hayatta kalması'dır. Bu çerçevede Hegel'de tanınma (*Recognition-Anerkennung*) ya da 'kendini kabul ettirme' mücadelesi öz-bilinçler arası ilişkide ortaya çıkan bir savaş durumudur. Öz-bilinçler arası mücadelede savaş, tanınma için bir dolayımıdır. Hegel'de bu dolayımın ya da mücadelenin ilk ve en somut formu efendi-köle diyalektikidir. Bu diyalektikte eşitler arasında başlayan tanınma talebi, biri 'bağımlı' diğeri 'bağımsız-eşitsiz' iki varolma biçiminin ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Bağımlı varoluş köleyi, bağımsız varoluş ise efendiyi ifade eder. Efendi-köle diyalektikinde bu eşitsizlik durumu bir çıkmaza mı, yoksa toplumsal mücadelelerdeki tanınmama ya da yanlış tanınma durumuna mı işaret eder? Bu bağlamda tanınmama durumunun yaratacağı toplumsal sonuçları görmek açısından efendi-köle diyalektik ufk

⁷ Ateşoğlu, Güçlü (2002). "Fichte'nin Felsefesine Genel Bir Bakış", *Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı Felsefe Tartışmaları* (s. 149). İstanbul: Everest Yayınları.

⁸ Hegel, G.W.F. (1986). *Tinin Görüngübilimi* (s. 124, §177). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları.

açıcı bir örnek teşkil etmektedir. Efendi-köle diyalektiğinin açılımlarıyla beraber Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne yönelmek bize daha kapsamlı bir okuma sunabilir. Çünkü *Hukuk Felsefesi*, "kurumlarda somutlaşan karşılıklı tanınma biçimlerinin genişletilmiş anlatımıdır. Özgürlük, karşılıklı tanınma aracılığıyla sağlanmış özneler-arasılık olduğu için, *Hukuk Felsefesi*'ndeki özgürlük ve irade fenomenolojisi toplumsal bir fenomenolojidir."⁹ *Hukuk Felsefesi*'nde toplumsal fenomenolojinin en somut ifadesi 'etik yaşam'dır. Etik yaşamda bireyler ancak toplumsal yapılara katılarak kendilerini gerçekleştirirler. Etik yaşam bağlamında toplumsal yapılara katılım, ailede sevginin dolayımından ve üye olmanın belli momentlerinden geçerek karşılıklı tanınma yoluyla birey, toplumsal kurumlar (sivil toplum) ve devlet arasında özdeşim kurarak gerçekleşir. Bu özdeşim, özgürlüğün normatif açıklamasını sunması bakımından hukuk sistemine işaret eder. Bu bağlamda "hukuk sistemi edimsel hale gelmiş özgürlük alanıdır."¹⁰

Çalışmanın "Charles Taylor'da Otantiklik İdeali Olarak Modern Kimlik ve Tanınma Politikası" başlıklı bölümünde, Hegel'in sunmuş olduğu felsefi ve teorik çerçevenin çağdaş alınmasında önemli bir yeri olan Charles Taylor'ın kimlik sorunsalı temelinde otantiklik ideali olarak edimselleşen eşit tanınma düşüncesinin politik pratiği ele alınacaktır. Taylor, ilk olarak modernliğin sıkıntılarını liberal düşüncenin uzantısı olarak bireycilik, araçsal aklın tahakkümü ve özgürlük kaybı olarak tespit eder. Taylor aynı zamanda bireycilik ve araçsal akıl kavramlarını insanlığın en büyük kazanımı olarak da görmektedir. Taylor'ın amacı modern düşüncenin kazanımlarını koruyarak modern toplumun atomize olma durumuna bir çözüm üretmektir. Bu bağlamda modernite, bireye dayatılan kimliği üstlenmek yerine kendi iradesi ve tercihleriyle inşa ettiği kimliği yaşamayı ve bu kimliği hukuk sistemi ile güvence altına almayı mümkün kılmaktadır. Ancak Taylor, bu kimliğin toplumdan izole olmuş ilişkiler üzerinden kurulamayacağını vurgulayarak, kimliğin inşa edilebilmesi için özneler-arası ilişkiye ihtiyaç olduğunu belirtir. Bu referansla Taylor, kimlik sorunsalını tanınma sorununa bağlayarak, şereften haysiyete geçiş olarak tarif ettiği tanınma ilişkisini modern dönemle başlatır. Şeref kavramı geleneksel, haysiyet kavramı ise modern dönemi ifade eder. Bu bağlamda

⁹ Williams, Robert R. (1997). "Persons, Property, and Contract", *Hegel's Ethics of Recognition* (s. 133). London: University of California Press.

¹⁰ Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 26, §4). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

modern düşünce, kendimiz olma özgürlüğünü engelleyen geleneksel hiyerarşik dünyayı ve bu dünyanın mistik yapısını bozarak, bireyin kendini gerçekleştirme ediminin ilkesini kendine atfetmiştir. Bu bağlamda bireyin kendini gerçekleştirme idealini, modern toplumsal tahayyüllerin anlam ufukları çerçevesinde kimliğin inşası ve insan yaşamındaki anlam ufuklarının karşılaşması olarak düşünebiliriz. Bu eksende Hegel'in de tespit ettiği gibi modern toplumsal tahayyüllerin ve kimliğin kurucu referansları doğuştan gelmez. Bu referanslar sonradan pratik özneler-arası ilişkide deneyimlediğimiz ve kimliğimizde içselleştirdiğimiz kabullerdir. Bu kabullerden hareketle Taylor, kimliğin ne olduğunu soruşturur. Bu bağlamda kimlik, 'kim olduğumuz' ve 'nerden geldiğimiz' ile ilgilidir. "Dolayısıyla zevklerimiz, arzularımızın, fikirlerimizin ve özlemlerimizin anlam kazandığı arka plandır."¹¹ Bu arka plan, ahlaki ideal olarak otantiklik ontolojisidir. Otantiklik düşüncesi, modern dünyada yitirdiğimiz bir ölçütü, bireysel istek ve ihtiyaçlarımızın ötesinde "daha iyi" bir yaşamı arzulamakla ilişkilidir. Otantiklik ontolojisi ise daha iyi bir dünya arayışını mümkün kılan ahlaki bir çatı ve bu arayışta kendi duruşumu belirlemeye muktedir olduğum ufuktur. Otantiklik ontolojisi, ahlaki tercihlerimiz ışığında daha iyi bir yaşamı tercih edebilme durumudur. Bu tercihlerimizin ontolojik zemini, modern dünyadaki bireysel rölativizme karşı olarak iyiyi seçebilme ve taraf olabilme durumunu ifade eder. Böylece ahlaki ideal olarak otantiklik ontolojisi, çokkültürcü politik yönelimin eksenine yerleşir. Dolayısıyla Taylor, modern toplumda ortaya çıkan kimlik sorunsalını otantiklik ve diyalog kavramlarını merkeze alarak çözüme kavuşturmayı amaçlar. Bu bağlamda Taylor, kimlik odaklı çokkültürcülüğü bir tanınma teorisi olarak görür. Çokkültürcülük bağlamında ahlaki ideal, eşit haysiyet ve kültürlerin eşit değerde olma durumunu ifade eder. Eşit haysiyet ve her kültürün kendine özgü değerinin eşit olduğu fikrinden doğan tanınma politikası eşit tanınmadır. Eşit tanınma, diğerinin varlığını kabul etmekten öte diğerinin değerinin kabul edildiği bir tanınma politikasıdır. Taylor, kimlik eksenli tanınma politikasında bir kimliğin varlığının kabul edildiği tanınma ile bir kimliğin değerinin kabul edildiği eşit tanınma arasında ayrım yapar. Taylor, bir kimliğin varlığının kabul edilme tutumunu 'hoşgörü' kavramıyla ilişkilendirirken, kimliğin değerinin kabul edildiği eşit tanınma tutumunu 'saygı değer' kavramıyla ilişkilendirir. Hoşgörü kavramı baskın kültürün diğer kültürlere katlanıp onları

¹¹ Taylor, Charles (1991). *The Ethics of Authenticity* (s. 34). ABD: Harvard University Press.

tolere etmesini ifade eder. Hoşgörü kavramında “talep edilen şey, kültürlerin makul sınırlar içinde kendilerini savunabilmeleriydi.”¹² Taylor, bunu yanlış tanınma¹³ olarak ifade eder. Farklı kültürlerin eşit ölçüde ‘saygı değer’ olduğu varsayımı ise baskın kültürün elinde olan bir silah değil, kültürlerin karşılaşmasına dayanan bir normatif unsurdur. Bu karşılaşmada ifade edilen talep, “farklı kültürlerin eşit değerde olduğunu hepimizin kabul etmesidir; bu kültürlerin, yalnızca varlıklarını sürdürmelerine izin vermekle kalmayıp onların *değerli* olduklarını kabul etmemizdir.”¹⁴

Taylor, Hegelci öz-bilinç felsefesini otantiklik ideali bağlamında ele alır. Bu incelemede hayatımız, bizim ne olduğumuzun ve kendimizi nasıl ifade ettiğimizin yansımasıdır. “Bu açıklama, bir özne tarafından tanınmayı bekler. Ve bilinçli bir varlık olarak insan, kendi yaşamının ne olduğunu gerçek olarak yeniden değerlendirdiğinde en yüksek noktaya ulaşır.”¹⁵ İnsan yaşamının bu en yüksek noktası, insanın kendini evrensel olanın bir parçası ve bütünlük durumunun ifadesi olarak görmesidir. Öz-bilinç, onu çevreleyen dünyayı ve diğer öz-bilinçleri ‘öteki’ olarak gördüğü sürece bu bütünlüğe erişemez. Çünkü öz-bilincin kendi dışındaki öz-bilinç varlığını öteki olarak görmesi, toplumsal ilişkilerdeki asimetrik ilişkiyi ifade eder. Öz-bilinç varlığının kendisini evrenselin parçası olarak görmesi, bu asimetrik ilişkinin simetrik ilişkiye dönüşmesidir. Benliğin tanınması ancak simetrik ilişkide mümkün olabilir. Bu nedenle bütünlüğe erişmenin yolu “benim için esas olan her şeyde benliğin tanınması ve başka bir şeye bağımlılığın olumsuzlamasıdır.”¹⁶ Benliğin tanınması bir öz-bilincin başka bir öz-bilinçte doyuma ulaşması temelinde gerçekleşir. Dolayısıyla tanınma, öznelerin özneler-arasılık aracılığıyla öz-kimliklerine ulaşmasıdır.

Çalışmanın “Axel Honneth’te Tanınma Sorunu ve Tarihsel Mücadeleler Bağlamında Özneler-arasılık, Özgürlük ve Sosyal Adalet” başlıklı bölümünde, çağdaş politika felsefesinde Hegel’e dönüşü temsil eden en önemli düşünürlerden biri olan Honneth’in

¹² Taylor, Charles (2018). “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük Tanınma Politikası* (s. 83). Çev. Yurdanur Salman. Ed. Amy Gutmann. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

¹³ Bkz. Taylor, Charles (2018). “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük Tanınma Politikası* (s. 47). Çev. Yurdanur Salman. Ed. Amy Gutmann. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

¹⁴ Taylor, Charles (2018). “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük Tanınma Politikası* (s. 83). Çev. Yurdanur Salman. Ed. Amy Gutmann. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

¹⁵ Taylor, Charles (1975). “Aim of a New Epoch”, *Hegel* (s. 17). ABD: Cambridge University Press.

¹⁶ Taylor, Charles (1975). “Self-Consciousness”, *Hegel* (s. 149). ABD: Cambridge University Press.

tanınma mücadelesi fikri ve bu fikrin normatif içeriği ele alınacaktır. Honneth, Hegel'in sosyal yaşama içkin gerilime dayanan tanınma mücadelesi fikrini merkeze alarak, çağdaş psikanalizin ve sosyal bilimlerin bulgularından faydalanır ve böylelikle tanınma tartışmalarına yeni bir ivme kazandırır. Bu ivme, tanınma kavramı ile bu kavramın pratikleri arasında kurulan ilişkinin dinamikliğini ifade eder. Böylece Honneth, Hegel'in politik-felsefi düşüncesini psikolojik ve sosyal-bilimsel bir açıklamayla birleştirmek ister. Bu açıklama, öznenin kendini özneler-arası ilişkilerde deneyimlemesi, kendini pratik eylemlilik üzerinden kavraması fikrine dayanır. Böylece özne, “tanınma ilişkisinde somut evrensel olarak, yani kendi özgüllüğünde toplumsallaşmış özne olarak tanınır.”¹⁷ Bu tanınmada özne, birbirini kapsayan sevgi duygusundan (tekillikten) dayanışma duygusuna (evrensele) doğru etik yaşamın ilişkileri içinde kendini deneyimler. Bu deneyim özneler-arası zeminde tanınmanın toplumsallaştırıcı karakterini ifade eder. Bu bağlamda öznenin toplumsal bir özne olması ancak özneler-arası karşılıklı tanınma ilişkisinin özne ile toplumsallaşan özne arasındaki süreci tarif etmesiyle mümkündür. Tanınmanın toplumsallaştırıcı karakteri, birbiriyle bağlantılı olmakla birlikte birbirinden farklı tanınma alanlarının kurulmasına dayanır. Eş deyişle öz-ilişkinin kendini kabul ettirme mücadelesi olarak tanınma mücadelesi farklı tanınma alanlarına işaret eder. Hegel'de olduğu gibi Honneth'te de bu farklı tanınma alanları bir ilerlemeyi ifade eder, çünkü özne geliştikçe daha fazla tanınma talep eder. Öznenin bu talebi ancak daha geniş tanınma alanlarının kurulmasıyla çözüme kavuşur. Honneth'e göre Hegel'de ifadesini bulmuş olan aile, sivil toplum ve devlet, hem ahlakın hem de özneler-arası ilişki alanının genişlemesini ifade eder. Honneth bu ilerleme sürecini Hegel'in normatif içerikli toplum teorisinin bakış açısını referans alarak açıklamaya girişir. Ancak Honneth'e göre Hegel'i normatif içerikli bir toplum teorisi için hareket noktası olarak almak isteyen her düşünce, “deneyimsel yaklaşım sergileyen bir sosyal psikoloji ışığında bir yeniden inşasına ihtiyaç”¹⁸ duyar. Honneth bu ihtiyacı karşılamak için sosyal psikoloji ve çağdaş psikanalitik okumalara yönelir. Böylece Honneth, farklı tanınma biçimlerinin psikolojik temellerini soruşturmaya girişir.

¹⁷ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 55). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

¹⁸ A. g. e., s. 119.

Honneth tanınma biçimlerinin psikolojik temellerini soruşturmak için ilk olarak G. H. Mead'in sosyal psikoloji üzerine düşüncelerine yönelir. Bu yönelimde Honneth, özellikle insanların neden tanınma uğruna mücadeleye girişmeleri gerektiği sorusunun yanıtını arar. Bu yanıt, özellikle teste tabi tutulabilir deneyimsel bir sosyal çatışma teorisi üzerine oturtulmalıdır. Çünkü bir insanın psikolojik yaşantısı ancak çözemediği bir sorun karşısında kendisinden şüphe duyamadığı nesnel deneyimlerden şüphe duymaya başladığı zaman açığa çıkar. Bu düşünceden hareketle Honneth, Mead'in evrimsel temelli organik bakış açısına ve bu modelin sosyal boyutuna işaret eder. Dolayısıyla düşünür, insanların davranışlarını ancak bir kriz anında verdiği tepkiler ışığında analiz edebileceğimizi ileri sürmüş olur. Böylece biz tanınmaya dair sosyal ve nesnel deneyimleri sadece tanınma durumunda değil, tanınma durumunun olmadığı kriz anında verilen tepkilere bakarak incelememiz gerekir. Honneth, Mead'in organizma ve kriz odaklı bakış açısını ve genelleşmiş öteki kavramsallaştırmasını özneler-arası tanınma ilişkisine aktarır. Mead'in organizma temelli bakış açısında kişinin bilincinin ortaya çıkması ile özneler-arası sosyal ilişkilerdeki anlam dünyasına ait bilincin ortaya çıkması karşılıklı olarak birbirine bağlıdır. Bilinç ile anlam dünyasının birlikte ele alınması öz-bilincin oluşumundaki ahlaki normların çocukluk dönemine kadar geri götürme fikrine işaret eder. Eş deyişle Mead, etkin bir özneler-arası tanınma uğruna mücadele fikrini öznelerin yaşam-öyküsel bakımdan çocukluk dönemine kadar geri götürür. Honneth de buradan hareketle tanınma mücadelesinin çocukluk döneminde bu normların oluşmasıyla başladığını ileri sürer. Mead ve Honneth'e göre çocukluk döneminde başlayan kimliğin biçimlenme süreci sosyal gelişim süreci içinde diğerinin normatif bakış açısından kendini kavramayı öğrendikçe kişilik gelişir ve "kişinin kendi kişiliğinin bilişsel bir öz-imgesinden, pratik bir öz-imgesine dönüşür."¹⁹ Bu pratik öz-imgede kişi karşıdakinin ahlaki değerlerini devralarak pratik bir ilişki içinde kendine uyarlar. Mead, sosyal psikoloji bağlamında ileri sürdüğü bu dönüşümü kişilik gelişim mekanizması olarak ifade eder. Bu bağlamda Honneth de Mead gibi tanınma mücadelesine giren öznelerin yaşam öyküsünü çocukluk dönemine kadar geri götürür. Ancak Mead'in evrimsel temelli organik bakış açısı, iş bölümüne dayalı pragmatik düşüncesi Honneth'i yeni arayışlara yönlendirir. Bu arayış çerçevesinde Honneth, çağdaş psikanalitik okumalarda yankı uyandıran nesne ilişkisi

¹⁹ A. g. e., s. 131.

teorisi ve Donald Winnicott'un "geçiş nesnelere" fikrine, Piaget ve Erikson gibi gelişim psikolojisi düşünürlerine yönelir. Bu yönelimle elde ettiği en temel varsayım "bir simbiyoz hissine ait olan erken çocukluk dönemlerinin özne üzerinde hayat boyu, özneyi sürekli olarak yeniden ve yeniden"²⁰ etkide bulunduğu öncülüne dayanır. Bu varsayım Honneth'te tanınma ile sosyallik-öncesi benliğin oluşumu arasındaki bağı daha da güçlendirir. Bu nedenle Honneth, çağdaş psikanalitik okumalara ve bu okumaları tanınma kavramıyla sentezlemeye yönelir. Bu sentez sonucunda Honneth, tanınma düşüncesinde ifade ettiği öz-ilişkinin biçimlenme sürecinin ve öznenin sosyalleşme aşamalarının özneler-arası koşullarını psikolojik ve felsefi düzlemlerde temellendirir.

Çalışmanın "Tanınma Teorisine İlişkin Eleştirel Bir Değerlendirme: Çağdaş Tanınma Politikası ve Arap Aleviliği (Nusayriler) Örneği" başlıklı bölümünde hem çalışmanın genelinde analiz edilen düşünürler arasında eleştirel bir değerlendirmeye hem de bu değerlendirmelerden hareketle Türkiye toplumunun kültürel bir bileşeni olan Arap Alevi topluluğuna dair değerlendirmeye yer verilmiştir. Bu değerlendirmeler ışığında kendi pozisyonumuzu karşılıklı tanınma politikasını hukuki kazanımlara ya da hukuki açılımlara indirgemeyen, aksine bu gelişmeleri de içine alan yaşamın her alanını kapsayacak dönüşümün politikası olarak tanımlamak yerinde olur. Bu dönüşümün temel uğraklarından biri Hegel'dir. Hegel, karşılıklı tanınma ve onun eksikliği üzerine düşünmemizi sağlayacak bir paradigmanın başlangıcına işaret eder. Bu paradigma, bütünsel olarak insanın psikolojik ve sosyal kapasiteleri üzerine düşünmemizi sağlamakla birlikte modern dünyada daha iyi bir yaşam sorusunun normatif koşullarını etik ve politik olarak sentezlemenin yolunu açmıştır. Bu yolu takip eden düşünürler arasında Taylor ve Honneth çağdaş politika felsefesinde önemli dönüşümlere işaret etmektedir. Hegel'in tanınma teorisinin çağdaş alımlanmasının en önemli karakteristik özelliği, tanınma düşüncesinin farklı tanınma biçimlerine dayalı özneler-arası niteliğine vurgu yapmasıdır. Ayrıca her iki düşünür tanınma politikasında özneler-arası ilişkinin önemini vurgulamakla beraber, kimliğin somut inşasını temel almıştır. Bu bağlamda Taylor, otantiklik temelli kimlik kavrayışından bağımsız bir tanınma tartışmasının gerçekleşmeyeceğini vurgularken, Honneth de kimliğin inşasını öz-ilişkinin biçimlenme süreciyle

²⁰ A. g. e., s. 297.

ilişkilendirerek tanınma tartışmasında tanınmanın normatif koşullarına odaklanır. Taylor tanınma ilişkisinde ufukların kaynaşması bağlamında uzlaşma kavramına vurgu yaparken, Honneth öz-ilişkinin biçimlenme süreciyle bağlantılı olarak mücadelenin dolayımına vurgu yapar. En nihayetinde her iki düşünür de tanınma politikasını bir yaşam biçimi olarak demokrasi ve demokratik etik yaşam düşüncesi bağlamında birey, toplum ve kurumların dönüşümü ile ilişkilendirir. Bu dönüşümde özneler-arası ilişkiye dayanan tanınma teorisi, tanınmanın sadece bilişsel karakterini değil, aynı zamanda somut tarihsel, toplumsal mücadelelere uygulanabilirliğini de ifade eder.

Bu çalışmanın temel amaçlarından biri de tanınmanın uygulanabilir karakterini Türkiye toplumunda önemli yer tutan Alevilik sorunsalı üzerinden göstermektir. Bu amaç doğrultusunda Alevilik sorunsalını, karşılıklı tanınma pratiği üzerinden değerlendirmek, eyleyen öznenin perspektifinden özneler-arası ilişkinin toplumsal boyutunu ifade eder. Hegel'in tanınma düşüncesinin çağdaş bir yorumunu sunan Taylor ve Honneth'in tanınma kavramını merkeze alarak hem kimliğin hem de öz-ilişkinin olumlanma sürecini Alevilik sorunsalına uygulamak, ele aldığımız karşılıklı tanınma teorisinin pratik ve politik niteliğini serimlemek adına önemli bir girişimdir. Bu uygulamanın sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilmesi için Arap Alevilerinin tarihsel gelişimini gözler önüne sermek gerekir. Çünkü Arap Alevilerinin tarih boyunca yaşadığı deneyimler onların kimliklerini biçimlendirmiş ve kültürel dokusunu şekillendirmiştir. Dolayısıyla tarihsel olarak kurulmuş kimliğin tanınma politikası içindeki pozisyonu, tarih içinde deneyimlediği geçmişinden kopararak ele alınmaz. Bu deneyimlerden hareketle iki temel sonuca ulaştık. Birincisi, Türkiye'de yaşayan Arap Alevileri ile Suriye'de yaşayan Arap Alevileri farklı tarihsel deneyimler yaşadıkları için farklı sosyolojik ve politik yapılar sergilemektedir. Suriye'deki Arap Aleviler ulus (Araplık) kavramını merkeze alarak örgütlenmiştir. Türkiye'deki Arap Alevileri ise özellikle 1937'de Anayasa değişikliğiyle yasallaşan laiklik ilkesini merkeze alarak örgütlenmişlerdir. Bu ayrım Taylor'ın laiklik ilkesini vurgulaması bakımından tanınma düşüncesinin Türkiye'deki Arap Alevilerine uygulanabilirliğini güçlendirmiştir. İkincisi Arap Alevilerin tanınma sorunu, tarihte göstermiş oldukları takiye ve kitman tutumlarıyla ilişkilendirilebilir. Kendini olduğundan başka türlü gösterme tutumu olarak takiye ya da kendini gizleme tutumu olarak kitman tanınmanın eksikliğine ve tanınmama durumuna işaret eder. Arap Alevilerinin tanınma

mücadelesi, toplumsal ilişkilerde asimetrik ilişkileri ve yok sayma ya da asimile etme davranışını yansıtan takiye ve kitman tutumunun çözümlenmesi ve aşılması ile ilgilidir. Takiye ve kitman tutumunu ortadan kaldıracak ve karşılıklı eşit tanınma sürecini başarıya ulaştıracak olan otantiklik idealinin yaşam bulduğu demokratik etik yaşam sistemidir. Demokratik etik yaşam, farklı kültürlerin ve kimliklerin eşit tanınma beklentisini karşılayarak ben ile biz arasında kurulması gereken toplumsal dayanışmayı ve ortak yaşamı ifade eder. Sonuç olarak bu çalışma çağdaş politika felsefesinde birey ile toplum arasında varsayılan ayrışmanın tanınma ilişkileri ekseninde yeniden inşa edilebileceğini iddia edecektir. Bu iddia Hegel'e kadar geri giden tarihsel arka plan dikkate alınarak, Taylor ve Honneth arasındaki ortaklıklar ve farklılıklar gözler önüne serilerek, Arap Alevi topluluğu üzerinden tanınma düşüncesinin uygulanabilirliği gösterilerek temellendirilmeye çalışılacaktır. Tanınma düşüncesi Arap Aleviler üzerinde uygulanarak, bu uygulamadan Arap Alevilerin kimlik politikaları dâhilinde kimi somut öneriler geliştirilecek ve bu bağlamda inanç, dil ve etnisite unsurları üzerinden karşılıklı tanınma talebinin somutluk kazanıp kazanmayacağı sorusu değerlendirilecektir.

2. ÇAĞDAŞ POLİTİKA FELSEFESİNDE HEGEL'E DÖNÜŞ: HEGEL'DE TANINMA MÜCADELESİ ve ETİK YAŞAM BAĞLAMINDA TOPLUMSAL İLİŞKİLERİN İNŞASI

Bu bölümde çağdaş politika felsefesinde tartışmaya açılan karşılıklı tanınma fikrinin toplumsal ilişkilerin inşasında oynadığı merkezi rolü incelemek için Hegel'in tanınma mücadelesi düşüncesi ele alınacaktır. Hegel'deki tanınma sorunu ve özneler-arasılık düşüncesi ancak tarihsel bağlamıyla ele alındığında anlaşılabilir bir nitelik kazanır. Bu tarihselliği serimleyebilmek için Kant ve Fichte'de bu kavramların nasıl karşılık bulduğuna değinmek gerekir. Bu nedenle bölümün girişinde Kant'ın transendental felsefesinin Fichte üzerindeki etkilerini, düşünürün eylem felsefesinde özneler-arasılık ilişkisinin nasıl kurulduğuna ve bu özneler-arasılık ilişkisinden tanınma davetinin nasıl gerçekleştiğine değinilecektir. Ardından Fichte'deki özneler-arasılık ve tanınma davetinin Hegel'in politika felsefesinde nasıl bir dönüşüme uğradığı açıklanacaktır. Bu dönüşümü gözler önüne sermek için düşünürün *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinin öz-bilinç bölümü önemli bir yer tutar. Bu bağlamda kendilik ve başkalık ilişkisinde, istek ve yaşam bağlamında öz-bilincin ortaya çıkışı tanınma arzusunun ortaya çıkışıyla paralel olduğundan ilk olarak Hegel'de tanınma arzusunun ifade bulduğu en önemli bağlamlardan birisi olan efendi-köle diyalektiği korku, emek ve efendinin trajedisi üzerinden ele alınacaktır.

Hegel felsefesinde karşılıklı tanınma fikrinin toplumsal ilişkilerin inşasında oynadığı rolü tespit edebilmek için, temel aldığımız bir başka kaynak da *Hukuk Felsefesi* ve etik yaşam düşüncesidir. Bu düşüncenin uzantısı olarak etik yaşam bağlamında ele alınan aile, sivil toplum ve devlet momentleri tanınma düşüncesi ekseninde incelenecektir. Bu ekseninde aile, sevgiye dayalı birliği ifade ederken üye olma bilincinin ortaya çıkması bakımından sivil toplum örgütlenmesine bir ön-hazırlık görevi görür. Sivil toplumda ifade bulan ihtiyaçlar, çıkarlar ve üye olmanın yasal niteliği toplumsal ilişkilerin inşasında daha ileri bir aşamayı ifade eder. Sivil toplumda üyeler ya da yurttaşlar, bir yandan kendi çıkarları

peşinden koşarken diğer yandan evrenselin parçası olma bilincini kazanır. En nihayetinde devlet, somut evrensellik olarak özgürlüğün ve karşılıklı tanınma ilişkisinin edimselleştiği aşamaya işaret eder. Hem efendi-köle diyalektiğinde hem de etik yaşam düşüncesinde ben ile biz arasındaki diyalektik süreç karşılıklı tanınmanın toplumsallaştırıcı karakterini belirler. Çalışmanın bu bölümü bu analizlerin ışığında tamamlanacaktır.

2.1. Tanınma Sorusu ve Özneler-Arasılık Tartışmasına Tarihsel Bir Giriş: Fichte'nin Eylem Felsefesinde Ben'in Daveti

Fichte'nin Ben anlayışının hareket noktası Kant'ın transendental felsefesidir. Fichte Kant'ın transendental felsefesini şu soruya indirger: “Sentetik yargılar, *a priori* olarak nasıl mümkündür?”²¹ Bu soruyla beraber Fichte, Kant'ın varsaydığı insan aklının yasalarını kanıtlamaya girişir. Bu girişim her ne kadar Fichte'yi Kant'ın transendental felsefesini hareket noktası olarak seçmeye zorlamış olsa da, düşünür felsefi soruşturmasında Kant'ın vardığı sonuçlardan farklı sonuçlara varmıştır. Bu farklılığı ortaya koymak adına Hannah Arendt'in “Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar” adlı çalışmada yapmış olduğu izleyici konumundaki özne ile eyleyen konumundaki özne ayrımı önemli bir tartışmaya işaret eder. Arendt'e göre “Kant düşünmenin, kendi başına gerçekleştirilecek bir iş olmasına rağmen, herhangi bir şekilde mümkün olabilmesi için başkalarının varlığına gereksinim”²² duyar. Çünkü eleştirel düşünce ve bu düşüncenin iletilebilirliği, “ancak başkalarının bakış açıları incelenmeye açık olduğunda mümkün olabilmektedir.”²³ Bunun yolu da insanın kendi zihnini, eş deyişle düşüncesini genişletmesidir. Zihnin ve düşüncenin genişletilmesi, “insanın kendi imgelemine yolculuk etme konusunda eğitmesi demektir.”²⁴ İmgelem aracılığıyla yolculuk etmek, başkalarını varmış gibi düşünerek kendimizi başkalarının yerine koymaktır. Bu bağlamda Kant'ın genişletilmiş düşünme maksimi, somut öznelerin karşılaşmasını değil, imgelem yoluyla öznelerden uzak ve öznelerin olası yargılarını ifade eder. Bu nedenle Arendt'e göre

²¹ Fichte, J. G. (2021). “Transendental Felsefenin Temelleri”, *Alman İdealizmi I Fichte* (s. 228). Çev. Yasemin Çınar, Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

²² Arendt, Hannah (2012). “Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant* (s. 340). Çev. Yasemin Tezgiden. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

²³ Arendt, Hannah (2012). “Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant* (s. 343). Çev. Yasemin Tezgiden. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

²⁴ A. g. e., s. 343.

Kant'ın öznesi, eyleme katılmış fail özne değil, izleyici konumdaki düşünen öznedir.²⁵ Fichte'de başlayıp, Hegel'de ve Hegel'in çağdaş yorumlarında somutluk kazanan dönüşüm, izleyici konumdaki öznenin özneler-arası somut karşılaşmalarda temellenen eyleyen konumdaki özneye dönüşümünü ifade eder.

Fichte'de bu dönüşüm, eş zamanlı olarak gerçekleşen iki eylem durumunu içerir. "İlk eylem, her şeyden önce bilinci mümkün kılar ve bu yüzden kendisi bilinç içinde olup bitmez. Bununla birlikte ikincisi, bilincin ta kendisidir."²⁶ Başka şekilde ifade edecek olursak, Fichte, Kant'ın felsefesini özgürlük içerisinde kökleşen bir eylem felsefesine dönüştürür. Bu eylem felsefesinin ilk uğrağı, kendisi kanıtlanmaya ihtiyaç duymayan ancak bütün kanıtlamaların temelinde olan 'ilk ilke' olarak belirleyebileceğimiz "Ben" düşüncesidir.²⁷ Kişi kendini Ben olarak ortaya koyduğunda, kendine karşıt olarak Ben-olmayı da ortaya koyar. Fichte'de "Ben'in kendisi ile birlikte, kendisine karşıt bir Ben-olmayan"²⁸ koyabilme koşulları dedüksiyon aracılığıyla gösterilir. Dolayısıyla Fichte'nin Ben anlayışı, ilk bakışta Kant'ın Saf Ben anlayışının bir türevi olarak görülsede, Fichte'nin Ben anlayışına ulaşıırken izlediği yol ve ulaştığı ilke, Kant'ın temel aldığı kabullerin dışında konumlanmaktadır. Dolayısıyla Fichte'yi bütünüyle Kant'ın bir takipçisi olarak görmek hatalı olur. Allen W. Wood, Kant'ın ödev, akıl, çıkar gibi kavramlara odaklanan deontolojik etiği ile Fichte'nin bireysel özdeşliklerde somutlaşan ahlaki öznesinin diğer öznelerle ilişkisini, bu öznelerin nasıl bir arada durarak topluluklar oluşturabileceğini sorgulayan etik teorisi arasında derin farklar olduğunu ileri sürer.²⁹

²⁵ Bkz. Arendt, Hannah (2012). "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar", *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant* (ss. 344-355). Çev. Yasemin Tezgiden. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

²⁶ Fichte, J. G. (2021). "Transendental Felsefenin Temelleri", *Alman İdealizmi I Fichte* (s. 234). Çev. Yasemin Çına. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

²⁷ Fichte'ye göre sistematik felsefe, herkesin kabul ettiği bir ilk ilkeyle başlamak zorundadır. Bkz. Fichte, J. G. (2021). "Transendental Felsefenin Temelleri", *Alman İdealizmi I Fichte* (s. 231). Çev. Yasemin Çına. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları. Felsefe tarihinde bütün bilgilerimizin kaynağını dayandıracağımız ilk ilke arayışı Fichte'den önce özellikle Descartes ve Kant'ta da olmuştur. Descartes bu ilk ilkeyi *Cogito* (Cogito, ergo sum) olarak belirlerken, Kant, bütün düşünme edimlerime eşlik eden ve transendental öğelerin mekânı olarak *Saf Ben* olarak belirlemiştir. Fichte, bu iki düşünürden farklı olarak, Ben anlayışını nesneden bağımsız bir alan oluşturan özne felsefesi olarak değil özne ve nesnenin zorunlu bir özdeşliği olarak belirlemiştir. Bkz. Fichte, J.G. (2021). "Bilim Öğretisi" [WISSENSCHAFTSLEHRE], *Alman İdealizmi I: Fichte* (ss. 207-209). Çev. Güçlü Ateşoğlu. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

²⁸ Fichte, J. G. (2021). "Transendental Felsefenin Temelleri", *Alman İdealizmi I Fichte* (s. 232). Çev. Yasemin Çına. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

²⁹ Bkz. Wood, A. W. (2021). "Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi", *Alman İdealizmi I: Fichte* (ss. 363-365). Çev. Kaan Özkan. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Fichte, Kant'ın transendental felsefe bağlamında *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu saf Ben ile *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu eyleyen Ben arasındaki ayrıklığa karşı çıkararak bu ayrıklığı pratik temelde aşmaya girişmiştir.

Fichte'ye göre Ben, teorik-pratik, özne-nesne özdeşliğini ifade eder. Eş deyişle teorik olan ile pratik olan eş zamanlı olarak Ben'e eşlik eder.³⁰ Ancak bu eşzamanlılıkta Fichte, Ben'i hep bir etkinlik içinde temellendirir. Bu etkinlik sadece şimdiki zamanda, şimdi ve buradaki eylemi kapsamaz. "Başka bir deyişle o, yalnızca *yapılan* değil, *yapılacak* olan ya da *yapılması gereken* bir eylemdir de. Bu yüzden 'Ben', yalnızca ne olduğuna değil, daha çok, ne olmam gerektiğine ilişkin bir kavrayıştır."³¹ Ben'in etkinliği sadece şimdide eyleyeni değil, geçmiş-bugün-gelecek durumlarını kapsayan bir etkinliktir. "Ben, bütün bilinç içeriklerine ve düşünce edimlerine temeldir ve hepsinde yer alır."³² Fichte'de Ben'in düşünce edimlerinin temelinde olması farkındalıkla ilişkilidir. Ancak "bu neyin farkındalığıdır?" diye soracak olursak, sorunun yanıtı: Ben'in özgür olduğunun farkındalığıdır. "Farkındalığın içerdiği 'özgür edimsellik' (*free-activity*), kendim üzerine refleksiyon yapabilmemin ve kendimi bir kavramın nesnesi yapabilmemin 'sürekli' olanağının kesin kaynağıdır."³³ Bu kaynakta bilinç, bir etkinliği; öz-bilinç de bilincin kendine geri dönme (refleksiyon) etkinliğini ifade eder. Böylece Fichte felsefesinde en önemli kavramlardan biri olan ve 'ilk ilke' olarak belirlediği "Ben" kavramı ortaya konmuş olur. Ben, kendi bilincine varmadan hiçbir nesne bilince ulaşamaz. Fichte'ye göre öz-bilinç Ben'in bütün eylemlerine eşlik eden ve bu eylemliliğin sürekliliğini sağlayan öz-farkındalıktır. Öz-farkındalık da kendilik bilinci olarak ifade ettiğimiz öz-bilinçtir.

Wood'a göre öz-bilinç, kendimin bilinci olduğunda, bir bakıma refleksiyon etkinliğini ifade eder. Ancak bu refleksiyon etkinliğinin bilinci öz-farkındalığı gerektirir. Dolayısıyla öz-farkındalık, refleksiyon etkinliğinden önce gelir. Ben'i karakterize eden kendine geri dönme etkinliğinde öz-farkındalık, öz-bilinç olarak kendini tekrar eder. Kendine geri dönme olarak refleksiyon, öz-farkındalıktan bağımsız olsaydı, Ben'in kendini Ben-

³⁰ Bkz. Ateşoğlu, Güçlü (2002). "Fichte'nin Felsefesine Genel Bir Bakış", *Vehbi Hacıkadiroğlu Armağanı Felsefe Tartışmaları* (ss. 143-144). İstanbul: Everest Yayınları.

³¹ Wood, A. W. (2021). "Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi", *Alman İdealizmi I: Fichte* (s. 384). Çev. Kaan Özkan. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

³² Ateşoğlu, Güçlü (2002). "Fichte'nin Felsefesine Genel Bir Bakış", *Vehbi Hacıkadiroğlu Armağanı Felsefe Tartışmaları* (s. 144). İstanbul: Everest Yayınları.

³³ A. g. e., s. 144.

olmayandan ayırması mümkün olmazdı. Çünkü Ben, kendi öz-farkındalığı olmadan ne kendini Ben-olmayandan ayırabilir, ne de Ben'den ayrı olarak kavranacak Ben-olmayan olabilirdi. “Her kavramsallaştırma edimi, verili bir kavramın içerdiği şey ile onun dışındakileri birbirinden ayırmayı gerektirir. Bu yüzden refleksiyona dayalı öz-farkındalık, Ben'in kendini sınırlamasını gerektirir.”³⁴ Ben, kendini nasıl sınırlandırabilir? Ben, kendini kendiyle sınırlandıramaz. Bu nedenle Ben kendini sınırlandırmak için Ben-olmayana ihtiyaç duyar. Böylece “*Ben, kendini, Ben-olmayan tarafından sınırlanmış olarak konumlar.*”³⁵ Bu konumlama hem Ben'in kendi belirleniminin bilincine varmasını hem de Ben'in diğer Ben'lerle birlikte bir arada durma gerekliliğini sağlamaktadır. Fichte, Ben'in diğer Ben'lerle bir arada durma gerekliliğini, “Sen yoksan Ben yokum; Ben yoksam Sen yoksun”³⁶ cümlesiyle özetler. Hemen devamında Fichte, Ben'i açıklığa kavuşturmak için nesne olarak ele alınan bir Ben'e değil, özne-nesne özdeşliğini ifade eden eyleyen özneye atıfta bulunduğunu belirtir. Daha önce Ben, Ben-olmayanı kendi amaçları için araçsallaştırabilir ve nesneleştirebilirdi. Fakat şimdi artık Ben-olmayan, Ben tarafından nesneleştirilemeyen, özgür, rasyonel bir varlık olarak kabul edilir. Ben ile Ben-olmayan arasındaki ilişki, Descartesçı özne-nesne, zihin-beden dikotomisinin bir uzantısı değil, birbiriyle ahlaki ve toplumsal ilişkileri gerekli kılan, karşılıklı ve özneler-arası ilkeler temelinde ele alınır. Dolayısıyla Fichteci öz-bilinç, hem kendine geri dönme etkinliğini (refleksiyon) hem de karşılıklılık ve pratik özneler-arasılık ilkesini içerir.

Refleksiyona dayalı öz-farkındalık aracılığıyla Ben'in kendini her konumlama girişimi, aynı zamanda Ben-olmayan tarafından bir sınırlandırma girişimini ifade eder. O halde Ben, kendini çoğulluktan (Ben-olmayandan) soyutlayarak kendini kavrayamaz. Ben bilincinin bireyselliğine sürekli eşlik eden bir Ben-olmayan bilinci vardır. “Fichte'nin bilinçte karşılaşılan tasarımlardan özgürlük hissini eşlik ettiği tasarımları Ben olarak, zorunluluğun eşlik ettiği tasarımları ise Ben-olmayan olarak ortaya koyması kaçınılmazdır.”³⁷ Ben ile Ben-olmayan arasında kurulan bu ilişkide ikili yönelim vardır.

³⁴ Wood, A. W. (2021). “Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi”, *Alman İdealizmi I: Fichte* (s. 367). Çev. Kaan Özkan. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

³⁵ A. g. e., s. 367.

³⁶ Fichte, J. G. (1982). *The Since of Knowledge* (ss. 172-173). Çev. & Der. Peter Heath & John Lachs. Cambridge University Press.

³⁷ Bilgiç, Emre (2019). “Fichte'nin Mantıksal, Ahlaki ve Öznelerarası Özbilinci: Bilime Konu Edilemeyen Ben”, *Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi* (s. 58). Cilt. 2, Sayı. 1.

Birincisi, Ben'in Ben-olmayana olan yönelimidir. İkincisi de Ben-olmayanın Ben'e yönelik 'sınırlandırma, engelleme' yönelimidir. Fichte bu iki yönelimi de Ben'in etkinliği olarak ifade ettiğinden "ilkine 'ideal activite', ikincisine ise 'reel activite' der."³⁸ İdeal activite, Ben'in nedenselliğe ve belirlenime karşıt olarak kendini 'isteme' olarak ortaya koymasıdır. Böylece biz, Ben'in praksis yanını ifade etmiş oluruz. Reel activite, Ben-olmayan'ın Ben'i sınırlandırmasıdır. Bu yönelimde Ben, Ben-olmayan'la bağımlılık ilişkisi içindedir. Fichte'ye göre ideal activite reel activitenin temelidir. Çünkü Ben ancak yapıp etme alanından hareketle, eş deyişle pratikler üzerinden ortaya konabilir. Dolayısıyla, "Fichte, 'tözel bir kendilik'i (*a substantial self*) ya da özneyi bir 'substratum' olarak almayı reddeder."³⁹

Bu iki activite birlikte düşünüldüğünde neyi ifade etmektedir? Bu iki activite hem Ben'in kendini sınırlandırmasını hem de pratik alanda bu sınırı aşan varlık olarak kendini konumlandırmasını ifade eder. "Fichte'nin, tüm felsefenin mutlak ilkesi saydığı 'Ben' ile anlatmak istediği, kendi etkinliğimizin bu farkındalığından başka bir şey değildir. Kaldı ki, bu etkinlik, herhangi bir farkındalığın olmazsa olmaz ögesidir ve bize kaçınılmaz olarak bir özgürlük bilinci sağlar."⁴⁰ Fichte'ye göre insan bilincinin öz-bilinçle ilişkisi, onun amaç koyma ve bu amacı özgür seçimler eşliğinde gerçekleştirebilme durumuyla ilgilidir. Dolayısıyla öz-bilinç, özgür eylemin bilinci olarak temellendirilir. Bilincin nihai amacı da özgür eylemin öz-farkındalığı temelinde kendisini öz-bilinç olarak açığa çıkarmaktır. Fichte'ye göre bu açığa çıkma aynı zamanda Ben ile Ben-olmayan arasındaki özgürlük ve zorunluluk ilişkisidir. Ben-olmayan, Ben'in olumsuzlamasıdır. "Bu olumsuzlama sayesinde bilinç kendisini tanıyacak bir ayna bulur."⁴¹ Ben, hem kendini tanıyabilmek için hep Ben-olmayana ihtiyaç duyar; hem de Ben-olmayan tarafından tanınacağını varsayar. Bu tanınmada Ben, kendini hem özgür hem de ahlaki bir varlık olarak öz-bilince; eş deyişle, kendi özgür eylemlerinin bilincine ve sürekliliğine ulaşır. Öz-bilinç, özgürlüğün bilinci olması dolayısıyla ahlakidir. Bu ahlakilik Ben'i Ben-

³⁸ Ateşoğlu, Güçlü (2002). "Fichte'nin Felsefesine Genel Bir Bakış", *Vehbi Hacıkadiroğlu Armağanı Felsefe Tartışmaları* (s. 145). İstanbul: Everest Yayınları.

³⁹ A. g. e., s. 147.

⁴⁰ Wood, A. W. (2021). "Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi", *Alman İdealizmi I: Fichte* (s. 366). Çev. Kaan Özkan. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁴¹ Bilgiç, Emre (2019). "Fichte'nin Mantıksal, Ahlaki ve Öznelerarası Özbilinci: Bilime Konu Edilemeyen Ben", *Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi* (s. 58). Cilt. 2, Sayı. 1.

olmayana mecbur kılar. Çünkü özgürlüğün bilinci, Ben'in kendini nesneleştirebilmesine dayanır. Ben ise kendi kendini nesneleştiremeyeceği için diğerine ihtiyaç duyar. Robert R. Williams, *Hegel'in Tanınma Etiği* (Hegel's Ethics of Recognition) adlı eserde, Ben-olmayanın Ben'i nesneleştirerek özgürlüğünün bilincine aracı olmasını şu şekilde aktarır:

Benlik, özgürlüğünün bilincinin dayandığı bu "nesneleştirme" deneyimini kendisine veremez. Bu, teorik veya düşünsel bir eylemden farklı bir nesneleştirme algısıdır. Ben'in Ben-olmayan tarafından nesneleştirilmesini, yani tanınmasını gerektirir. Fichte'nin özgürlüğü bu özneler-arası aracılığıyla açıklaması, onu tanınma (*Recognition-Anerkennung*) ve özgürlük daveti (*Summons-Aufforderung*) kavramlarını öne sürmeye götürür.⁴²

Pasajda açıkça görüldüğü gibi Williams'a göre, "Fichte'nin özneler-arası teorisi, davet (*Summons-Aufforderung*) ve tanınma kavramlarında ifadesini bulur."⁴³ Buna paralel olarak özgürlük bilincinin özneler-arası niteliği, Ben ile Ben-olmayan arasında ortaya çıkan ve 'ideal activite' ile 'reel activite' ilişkisinin bir uzantısı olarak 'çağrı'da-'davet'te (Summons) somutlaşır. Davet, "Ben'in Ben-olmayan üzerinde edimde bulunmak ve bir ve aynı zamanda aynı Ben-olmayan tarafından engellenmek/sınırlanmak zorunda olduğu düşüncesine dayanmaktadır."⁴⁴ Davetin kaynağı, Ben'in eylemlerini sınırlandıran 'öteki-Ben' olan Ben-olmayandır. Dolayısıyla davet, Ben-olmayan (öteki-Ben) tarafından Ben'e yöneltilir. Bu daveti Ben, nasıl karşılar? "Ben'in Ben-olmayanın davetine verdiği yanıt, Ben'i karşılıklı tanınmaya (*Anerkennung*) götürür."⁴⁵ Ayrıca, Ben'in bu daveti nasıl karşıladığı, Ben'in bu daveti ve Ben-olmayanı nasıl gördüğüyle ilgilidir. Fichte'ye göre Ben ile Ben-olmayan arasındaki ilişki en baştan rasyonel olarak kabul edilir. "Diğerlerine, rasyonel varlıklar olarak davranmadıkça, onların bana karşı böyle davranmalarını bekleyemem."⁴⁶ Dolayısıyla, 'davet-çağrı', bir ahlaki eylemin mümkün olabilmesi için diğerini özgür bir varlık olarak kabul ederek ona yönelmektir. Ben, Ben-olmayan'ı rasyonel ve özgür bir varlık olarak kabul ettiğinden, Ben-olmayan tarafından gelen

⁴² Williams, Robert R. (1997). "Recognition in Fichte and Schelling", *Hegel's Ethics of Recognition* (ss. 35-36). London: University of California Press.

⁴³ Williams, Robert R. (1992). "Fichte on Recognition", *Recognition: Fichte and Hegel on the Other* (s. 57). New York: State University of New York Press.

⁴⁴ Wood, A. W. (2021). "Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi", *Alman İdealizmi I: Fichte* (s. 370). Çev. Kaan Özkan. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁴⁵ Williams, Robert R. (1997). "Recognition in Fichte and Schelling", *Hegel's Ethics of Recognition* (s. 37). London: University of California Press.

⁴⁶ Ateşoğlu, Güçlü (2002). "Fichte'nin Felsefesine Genel Bir Bakış", *Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı Felsefe Tartışmaları* (s. 149). İstanbul: Everest Yayınları.

engellenme/sınırlanma ve tanınma daveti, rasyonel bir talep olarak kabul edilir. Ben'in, kendi eylemlerini özgür ve rasyonel olarak görebilmesinin koşulu, ötekileri özgür ve rasyonel olarak kabul etmektir. "Bir başkasını, böyle bir davette bulunan rasyonel bir varlık olarak anlamak ve eylemde bulunurken de böyle bir anlayış sergilemek, diğerini 'tanımak/kabul etmek'tir."⁴⁷ Bu kabul, Ben ile Ben-olmayan arasında kurulacak ya da kurulabilecek her türlü karşılıklı ve simetrik ilişkinin koşuludur. "Davet, etik olarak önemlidir. Diğerinin talebini onaylamak, aynı zamanda özneler-arası özgürlüğe bir davettir."⁴⁸ Bu nedenle davet, bir yandan tanınmanın rasyonel zeminini diğer yandan da özneler-arası ilkesini ifade eder. "Fichte'den sonra Alman idealizmi içindeki pratik öznellik kavramı özneler-arasıdır. Fichte'nin davet (Summons) kavramıyla ilişkili olan tanınma, özgürlük bilincinin ve onun etik gelişiminin ön kabulüdür"⁴⁹ Bu ön kabulü rasyonel zeminde ele almak, bu ilkenin bir tarafı olan 'öteki'ni de rasyonel olarak 'tanımak-kabul etmek' demektir. Bu bağlamda, "Davet, tanınmayı ima eder. Davet, fiziksel-nedensel bir eylem değildir. (...) Davet, başka bir özgürlüğün (davet edilenin) olması için, yer ve imkân yaratmak için kendini sınırlayan bir özgürlüğün (davet edenin)) ifadesidir."⁵⁰

Fichte'ye göre Ben, hem kendi özgür eyleminin farkına varması hem de ötekiler ile kurulacak birliğin rasyonel zemini için öteki Ben'e gereksinim duyar. Fichte bu gereksinimi, "Öteki olmaksızın Ben de olmaz" şeklinde ifade etmiştir. Bu düşüncenin altında bazı ön kabuller yatmaktadır. Ben'in kendi eylemlerini dışa vurması onun toplumsallığıyla ilgilidir. Aynı şekilde, "benlik kendine özgürlük bilinci vermez; özgürlük bilinci özneler-arası olmalıdır."⁵¹ Ben'in kendi özgürlüğünün bilinci ancak, O'nun diğer Ben'lerle bir aradalığında mümkündür.

Fichte'ye göre insan, Rousseau'nun da daha önceden bildirmiş olduğu gibi, ancak ve sadece diğer insanlar arasında insan olur. Ben kendisini, bir çokluğun, bir bütünlüğün parçası olarak

⁴⁷ Wood, A. W. (2021). "Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi", *Alman İdealizmi I: Fichte* (s. 370). Çev. Kaan Özkan. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁴⁸ Williams, Robert R. (1992). "Fichte on Recognition", *Recognition: Fichte and Hegel on the Other* (s. 59). New York: State University of New York Press.

⁴⁹ Williams, Robert R. (1997). "Recognition and Ethics", *Hegel's Ethics of Recognition* (s. 2). London: University of California Press.

⁵⁰ Williams, Robert R. (1997). "Recognition in Fichte and Schelling", *Hegel's Ethics of Recognition* (s. 36). London: University of California Press.

⁵¹ A. g. e., s.35.

kavramadıkça 'kendi' olarak kavrayamaz. Kişi olmanın bilinci, zorunlulukla diğer bilinçlerle birarada olmayı gerektirir. Fichte'nin sözleriyle, "Öteki olmaksızın Ben de olmaz." (...) Toplumun nihai ve en yüksek amacı, üyelerinin bütünü'nün tamamlanmış birliği ve ittifakıdır.⁵²

Fichte'nin Ben ile Biz arasında kurduğu bu ilişkiyi daha sonra Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'⁵³nin 'Öz-bilinç' bölümünde "*Ben olan Biz'dir ve Biz olan Ben'dir*"⁵⁴ şeklinde yeniden kurar. Bununla birlikte, Fichte'nin "Öteki olmaksızın Ben de olmaz" düşüncesini Hegel, öz-bilinçler arası ilişkiyi ifade ederken devam ettirmektedir. Bu bağlamda nasıl ki Fichte'ye göre 'öteki', Ben için; Ben de 'öteki' için varsa, Hegel'e göre de "*Bir öz-bilinç bir öz-bilinç için vardır*"⁵⁵. Fichte'yi ve Hegel'i ardıllarından ayıran en önemli noktalardan biri budur. Örneğin Kant, 'Empirik Ben' ile 'Saf Ben' arasında ayrım yaptığında 'Empirik Ben'in referansını 'Saf Ben' olarak belirler. Kant'ın bu noktada yaptığı şey kendinin bilincinin referansını yine 'kendi' olarak görmesidir. Buna karşılık Hegel, bilinç ile öz-bilinç arasındaki ayrımı bu zeminde düşünmez. Hegel'e göre bilincin kendinin bilincinin (öz-bilinç) referansı 'kendi' değil 'öteki'dir. Özgürlük de öz-bilincin diğeriyle ilişkisinde somutlaşır.

Özgürlüğün kendini gerçekleştirme için ötekinin tanınmasını gerektiren bu özgürlük ve tanınma bağlantısı, Hegel'in Fichte'den aldığı mirasın bir parçasıdır. Fichte, tanınma kavramını hem Rousseau'nun toplum sözleşmesinin hem de Kant'ın etiğinin bir ön varsayımı olarak sundu; Fichte bunu, hak ve etik kavramının varoluşsal ve transendental temeli olarak geliştirdi.⁵⁶

Sonuç olarak Fichte, Hegel'in ele aldığı kimi problemleri önceler. Ancak bu inceleme bir tekrar değildir. Hegel, bu problemlerin bağlamını değiştirerek yeniden ele alır. Fichte, Kant'ın Saf Ben'inin kendini nasıl pratik olarak edimselleştireceğini göstermeye

⁵² Ateşoğlu, Güçlü (2002). "Fichte'nin Felsefesine Genel Bir Bakış", *Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı Felsefe Tartışmaları* (ss. 148-149). İstanbul: Everest Yayınları.

⁵³ Bu eserin İngilizcedeki adı *The Phenomenology of Spirit* şeklindedir. Bu eser, Aziz Yardımlı tarafından Türkçeye *Tinin Görüngübilimi* olarak çevrilmiştir. Ben eserin Türkçedeki adı olarak, *Tinin Fenomenolojisi* olarak kullanmayı tercih ediyorum. Metin içinde yapılacak olan alıntılar hangi eserden yapılırsa o eserin adı kullanılarak ve daha rahat takip edebilmek adına paragraf numarası verilerek gösterilecektir. Metin içindeki göndermeler ise eserin İngilizce baskısına gönderme yapacak şekilde eserin adı PS olarak kısaltılarak ve ardından paragraf numarası verilerek gösterilecektir.

⁵⁴ Hegel, G.W.F. (2018). *The Phenomenology of Spirit* (s. 108, §177). Çev. Terry Pinkard. Cambridge University Press.

⁵⁵ Hegel, G.W.F. (1986). *Tinin Görüngübilimi* (s. 124, §177). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea yayınları.

⁵⁶ Williams, Robert R. (1997). "Recognition and Ethics", *Hegel's Ethics of Recognition* (s. 2). London: University of California Press.

çalışmıştır. Ancak Hegel'e göre Fichte, bu sorunu çözme konusunda başarısız olmuştur.⁵⁷ Fichte, felsefi dizgesini 'ilk ilke'⁵⁸ olarak Ben'e dayandırır⁵⁹. Buna karşılık Hegel, felsefi bir dizgenin tanımlardan ve ilk ilkedен türetilmeyeceğinin nedenlerini sıralar. Hegel'e göre Fichte'nin felsefenin temeline yerleştirdiği Ben, kendine nesnel olamaz. Eş deyişle Ben, kendini nesneleştiremez. Fichte'ye göre, "Ben kendisini mutlak olarak koyar"⁶⁰. Daha sonra Ben, kendisine karşıt ikinci ilke olarak bir Ben-olmayan ortaya koyar. "Tıpkı Kant'ta, aşkınsal tamalgının ve kendinde şeyin birbirlerinden ayrı durmaları gibi, Ben ve Ben-olmayan da birbirlerinden ayrı dururlar."⁶¹ Bu karşıtlık içinde ikisinin birlik durumlarını ortaya koymaya çalışırken Ben, hep gizemli kalır. Fichte bu gizemi ve Ben ile Ben-olmayan arasındaki karşıtlığı, Ben ile Ben-olmayan arasındaki rasyonel ilişkiyi önceden varsayarak aşmaya çalışır. Dolayısıyla Fichte, Ben ile Ben-olmayan arasındaki tanınma ilişkisini bir varsayıma dayandırmış olur. "Fichte bu nedenle Ben'in diğerlerinin kendisini tanıyacaklarını varsaymak zorunda olduğunu; ancak Ben, diğerlerine rasyonel varlıklar olarak davranmadıkça onların da kendisine bu şekilde davranmasını bekleyemeyeceğini ileri sürer."⁶² Buna karşılık Hegel'e göre öz-bilinçler arası ilişki bir varsayıma değil, bir 'tanınma mücadelesine' dayanır. Bu mücadelenin ilk formu da 'efendilik ve kölelik' ilişkisidir.

⁵⁷ Bkz. Kılıçaslan, Eyüp Ali (2006). "DIFFERENZSCHRIFT'TE HEGEL'İN FICHTE YORUMU", *Alman İdealizmi I: Fichte* (ss. 488-497). Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁵⁸ 'İlk ilke', açık bir biçimde doğru ve hatta doğruluğundan şüphe duyulmuyor olması gerekir. İlk ilkenin kendisi kanıtlanmamış, kanıtlanmaya da ihtiyaç duymamış, ancak bütün kanıtlamaların temelinde olan bir ilkedir. Bu ilk ilke hukuki ya da ahlaki değil mantıksaldır ve 'mutlak ön kabul'dür. Fichte bu ilk ilkeyi özdeşlik ilkesinden türeterek, 'Ben benim' olarak ortaya koyar. Bu nedenle, ilk ilke dolaysız bir kesinliğe sahip olmakla beraber, bu ilk ilkedен türemiş olan önermeler dolaylı bir kesinliğe sahiptir. İlk ilkenin dolaysız kesinliği tüm kesinliklerin dolaysız kesinliğini içermez. Bkz. Rawls, John (1999). *A Theory Of Justice* (s. 16). Harvard University Press.

⁵⁹ Bkz. Ateşoğlu, Güçlü (2006). "FICHTE'NİN YAŞAMI VE FELSEFESİ", *Alman İdealizmi I: Fichte* (ss. 24-26). Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁶⁰ A.g. e., s. 25.

⁶¹ Kılıçaslan, Eyüp Ali (2006). "DIFFERENZSCHRIFT'TE HEGEL'İN FICHTE YORUMU", *Alman İdealizmi I: Fichte* (s. 493). Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁶² Wood, A. W. (2021). "Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi", *Alman İdealizmi I: Fichte* (s. 370). Çev. Kaan Özkan. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

2.2. Hegel Felsefesinde Öz-bilinç Olarak Tanınma: İstek ve Yaşam Bağlamında Kendilik ve Başkalık

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde "duyusal kesinlik" ile başlayıp "anlama yetisi" ile biten bölümde bilincin serüvenini anlatır. Hegel, bu serüven içinde insan olarak özneyi sürekli nesneyle ilişkisinde ele alır. Bu bilinç ve bilgi formundan hareketle insanın kendinden "Ben" olarak bahsedip kendinin bilincine varması mümkün değildir. Bu nedenle Hegel, aynı eserin 'Öz-bilinç' bölümünde, bilincin kendi için gerçeklik olduğu saptamasına geri dönerek bilincin 'doğal bilinç'ten nasıl farklılaştığını anlatır. Bu farklılaşma bilincin kendi içinde bir 'başkalık' olduğunu fark etmesiyle başlar. Bu başkalık, kendi-için-olmak ile bir başkası-için-olmak arasındadır (PS, §170-171). Kendi-için-olmak bilinçtir. Ancak bu bilinç, bir başkasının ('kendinde'nin) onun için var olduğu şeydir. Bu nedenle, kendinde olmak ile bir-başkası-için-olmanın aynılığı bilinç içindir. Bilincin bu ayrıklık içinde aynılığının edimselliği, öz-bilince doğru gidiştir. Öz-bilinç, bir yandan bilinç olarak varken, diğer yandan bilincin aşıldığı bir-başkası-için-olmanın kapsandığı aynılığı ifade eder. Bu aynılığı ifade eden öz-bilinç *istektir* (PS, §168).

Artık bilincin öz-bilinç olarak çift nesnesi vardır: Birincisi algının ve duyusal kesinliğin nesnesi olan dolaysız nesnedir. Fakat bu, *öz-bilinç için olumsuz karakter* taşımaktadır. İkincisi, birinciyle karşıtlık gösteren ve *kendi* olarak adlandırılan gerçek öz"dür. Burada öz-bilinç, bu karşıtlığın ortadan kaldırıldığı ve kendi kendisiyle özdeş olduğu bir hareket noktası olarak kendini gösterir.⁶³

Fichte, Ben'in nedenselliğe ve belirlenime karşı 'ideal activite' olarak kendini ortaya koymayı 'isteme' olarak tanımlamıştı. Diğer yandan da Ben-olmayanın Ben'i sınırlandırmasını da 'reel activite' olarak tanımlamıştı. Bu iki activitenin ortak noktası ikisinin de Ben'in activitesi olmasıdır. Buna karşılık Hegel'e göre Ben'in etkinliği olarak istek, Ben'in kendine dönmesini sağlar ancak bu, kendini öz-bilinç olarak ortaya koyması için yeterli değildir. Bunun nedeni isteğin nesneyle kurduğu ilişkidir. Bilinç aşamasında Ben'in nesneyle kurduğu ilişki seyretme ilişkisiydi. İstek, insanın nesne üzerinde etkide bulunarak, ona ulaşım dönüştürerek kendinin kılar. Bilincin kendini gerçeklik olarak ortaya koyması, öz-bilinç olarak istektir (PS, §173). Böylece öz-bilinç olarak istek, bağımsız nesneyi yok ederek dış gerçekliği kendi gerçekliğine dönüştürür. Diğer yandan

⁶³ Hegel, G.W.F. (2018). *The Phenomenology of Spirit* (s. 103, §167). Çev. Terry Pinkard. Cambridge University Press.

ortadan kaldırdığı bağımsız nesnenin boşluğunu kendini nesne olarak yeniden üreterek doldurur. “Nesne kendi kendinde olumsuzlama olduğu için, ve böyle iken aynı zamanda bağımsız olduğu için, bilinçtir.”⁶⁴ Nesne hep bir olumsuzlama olarak yeniden üretilir. Bu olumsuzlamada nesne ya bilinç olarak ya da yaşam olarak olumsuzlanır. Dolayısıyla Hegel, bilincin aşılarak ‘kendinde’ olarak öz-bilince ulaşılmasında ‘istek’ kavramıyla beraber ‘yaşam’ kavramının da önemini vurgular. Nesne, öz-bilinçten yalıtılmış olarak değil, *yaşam* sürecinde kendi başkalığında öz-bilinç olur. “Bir öz-bilinç olan şeyin bizatihi kendisi zorunlu olarak yaşamdır.”⁶⁵ Bu bağlamda istek, nesnenin bağımsızlığını gözeterek öz-bilincin birliğidir. Yaşam ise bu birliğin kendisidir (*PS*, §171). İstek ile yaşam, eş deyişle öz-bilinç ile yaşam, kendi içinde bölünmüştür. Bu bölünmüşlüğü ortadan kalkması ancak başka bir öz-bilinç aracılığıyla mümkündür. Bu dolayım kendi-için-varlık ile başkası-için-varlık arasındaki ilişkiyi doğurur.

Bağımsız üyeler *kendileri içindirler*; bu *kendi-için-varlık* ise daha çok onların dolaysızca birliğe yansımaları ve o denli de bu birliğin bağımsız şekillere ayrılmasıdır. (...) Şeklin bu bağımsızlığı *belirli* bir şey olarak, başkası için görünür, çünkü şekil kendi içinde bölünmüştür; ve bu bölünmüşlüğü *ortadan kaldırılması* ancak bir başkası yoluyla yer almaktadır.⁶⁶

Yaşam, bu bölünmüşlüğü aşarak edimsellik içinde birliğe kavuşmasıdır. Eş deyişle, öz-bilinç olarak istek ile yaşam arasındaki bölünmüşlük yaşam temelinde birliğe kavuşur. İstek olarak öz-bilinç kendisini “Saf Ben” olarak nesneleştirir. Kendini nesneleştiren öz-bilinç ancak başka bir öz-bilinç dolayımıyla yaşam içinde ya kendini olumsuzlar ya da ‘belirlilik’ kazanır (*PS*, §175). Öz-bilinç, bir nesnenin olumsuzlamasında hiçbir zaman bir doyuma ulaşamaz. Dolayısıyla, “*Öz-bilinç doyumuna sadece başka bir öz-bilinçte ulaşır.*”⁶⁷ Bu aşamada isteğin doyuma ulaşması bilincin nesneye ilişkin yöneliminden değil, öz-bilincin kendi içine yansımalarıyla ve bir öz-bilincin diğer bir öz-bilinçle ilişkisiyle mümkündür. Öz-bilincin başka bir öz-bilinçte doyuma ulaşması hem Hegel’in köle-efendi diyalektiğinde hem de çağdaş tanınma teorilerinde önemli bir noktayı oluşturur. Çünkü “Bu nesne üzerine hakkını, kendisinin bu nesnenin sahibi olarak

⁶⁴ Hegel, G.W.F. (1986). *Tinin Görüngübilimi* (s. 123, §175). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea yayınları.

⁶⁵ Gadamer, Hans-Georg (2013). “Hegel’in Öz-Bilinç Diyalektiği”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 196). Çev. Çetin Balanuye. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁶⁶ Hegel, G.W.F. (1986). *Tinin Görüngübilimi* (s. 121, §170). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea yayınları.

⁶⁷ Hegel, G.W.F. (2018). *The Phenomenology of Spirit* (s. 107, §175). Çev. Terry Pinkard. Cambridge University Press.

tanınmasını, karşısındakine kabul ettirmek, başka bir isteği istemek, kendini, kendi üstünlüğünü diğerine kabul ettirmeği istemek demektir. (...) özbilinci yaratan istek böyle bir *kendini kabul ettirme isteği* ve ondan kaynaklanan *eylem*'dir."⁶⁸ Yaşam temelinde başkalık içindeki birlik, öz-bilinçler arasındaki birliğe dönüşür. Dolayısıyla, "Bir *özbilinç bir özbilinç için* vardır. Gerçekte salt bu yolla özbilinçtir; çünkü kendisinin kendi başkalığındaki birliği onun için salt bu yolda belirtik olur."⁶⁹ Öz-bilinçlerin kendi başkalığındaki birliği *Ben* ile *Biz* arasındaki birliktir. Hegel bu birliği, "*Ben, ki Bizdir, Biz, ki Bendir*"⁷⁰ şeklinde ifade etmektedir.

2.2.1. Hegel'de tanınma probleminin doğuşu olarak efendi-köle diyalektiği: korku, emek, trajedi

Hegel'in insan varoluşunun genel koşullarını incelemek için kaleme aldığı *Tinin Fenomenolojisi*'nin öz-bilinç bölümünde ele aldığı efendi-köle diyalektiği, iki öz-bilinç arasındaki dolayımından hareketle bir öz-bilincin öz-bilinç olarak kendi öz-bilincinin farkına varma, bu farkındalığı nesnel hale getirme ve nihayetinde nesnel özgürlüğe ulaşma sürecini ifade eder. Hegel'de öz-bilince giden yolun ilk momentu istektir. İstek, bilincin öz-bilinç olarak ilk ortaya çıktığı andır. Öz-bilinç olarak istek, kendi içinde iki temel özellik taşır. Bunlardan birincisi, kendi üstünlüğünü başkasına kabul ettirme isteğidir. İkincisi ise bu isteği kabul ettirebilmek için hem kendisinin hem de bu isteği kabul edecek olan diğerinin 'hayatta kalması'dır. Hegel hayatta kalmayı, bedensel varoluş olarak ifade eder. Bu, insanın öz-bilinç olarak var olabilmesi için temel bir koşuldur. İsteğin ilk özelliği arzuyu da içine alan bir tanınma ilişkisidir. İkinci özellik de bu tanınma ilişkisinin gerçekleşeceği ortamdır. Hegel'in arzu olarak ifade ettiği kendini kabul ettirme anlamında tanınma, nasıl gerçekleşir? Hegel'e göre 'tanınma' ya da 'kendini kabul ettirme' mücadelesi öz-bilinçler arası ilişkide ortaya çıkan bir savaş durumudur. Bu savaş durumu, Thomas Hobbes'un ifade ettiği gibi 'insanın doğal olarak düşman olduğu' ve hayatta kalabilmek için savaşa girdiği bir doğal durum mudur? Başka şekilde ifade edersek, öz-bilinçler arası tanınma savaşında taraflar Hobbes'un tarif ettiği gibi birbirine düşman

⁶⁸ Bumin, Tülin (2019). *Hegel bilinç problemi köle-efendi diyalektiği praxis felsefesi* (s. 31). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

⁶⁹ Hegel, G.W.F. (1986). *Tinin Görünübilimi* (s. 124, §177). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea yayınları.

⁷⁰ A. g. e., s. 124, §177.

mıdır, yoksa başka bir ilişki durumunu mu ifade eder? Hegel, öz-bilinçler arası ilişkiyi ne dost ne de düşman olarak görür. Öz-bilinçler arası mücadele ya da savaş ilişkisi, tanınma için bir dolayım ilişkisidir. Eş deyişle öz-bilinç, diğer öz-bilinç için düşman değil, kendi bilincini tesis edebilmek için dolayımıdır. Hegel, öz-bilinçler arası ilişkiyi mücadele ilişkisi olarak tanımlarken, Hobbes'un güvenlikten yoksun ve insanların birbiriyle sürekli mücadele ettiği *homo homini lupus*⁷¹, insan insanın kurdudur temel kabulüne değil, iki öz-bilincin tanınma mücadelesine vurgu yapar. “Öz-bilinç karşısında başka bir öz-bilinci bulur.”⁷² Bu, tanınma talebinin eşitler arasında başladığını gösterir. Bu başlangıçta öz-bilinçler, “karşılıklı olarak birbirlerini tanıyarak kendilerini tanırlar”⁷³. Hegel’de bu mücadelenin ilk ve en somut formu efendi-köle diyalektiğidir. Bu diyalektikte eşitler arasında başlayan tanınma talebi, biri ‘bağımlı’ diğeri ‘bağımsız-eşitsiz’ iki ucun, iki varolma biçiminin ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Birincisi, insanın diğer canlılarla ortaklığını ifade eden, bedensel olarak hayatta kalan ‘bağımlı varlık’ formudur. İkincisi ise insanın diğer canlılardan farklı olarak amaç koyan ‘bağımsız varlık’ formudur. Efendi-köle ilişkisi bağlamında köle bağımlı varlık formu iken, efendi bağımsız varlık formunu alır. Başta eşit ve bağımsız varlık olan iki öz-bilinçten biri bağımsız varlık (efendi) olmaya devam ederken, diğer bağımlı varlık (köle) olur. Bu eşitliğin bozulmasıyla da iki durum ortaya çıkar. Birincisi, savaştan galip gelen efendinin, kendini başka bir somut formda görerek kendinin ilk halini yitirmesidir. İkincisi de ilk başta iki öz-bilinç arasındaki eşitlik ilişkisi ortadan kalkmış olur. Bu eşitliğin bozulması öz-bilinç olarak diğerini ortadan kaldırmak, onu bedensel varoluşunu sonlandırmak, eş deyişle öldürmek değil, onu kendi arzusunun nesnesine dönüştürmektir. Sonuç olarak efendi-köle olarak ifade edilen tanınma sürecinde efendi kendi başına öz-bilinç olarak kalırken; köle nesneleşmiş olur. Efendi olarak öz-bilinç, ötekinin öz-bilinç durumunu “ortadan kaldırma yoluyla kendi kendisini yeniden kazanmakta, (...) öteki öz-bilinç de başkılığını eşit ölçüde yine kendine geri vermektedir, çünkü kendisini başkada görmüştür, ama bu başkadaki varlığını ortadan kaldırır ve böylece başkayı yine özgür bırakır.”⁷⁴

⁷¹ Bkz. Hobbes, Thomas (2012). *Leviathan* (s. 11). Çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

⁷² Hegel, G.W.F. (2018). *The Phenomenology of Spirit* (s. 109, §179). Çev. Terry Pinkard. Cambridge University Press.

⁷³ A. g. e., s. 110, §184.

⁷⁴ Hegel, G.W.F. (1986). *Tinin Görüngübilimi* (s. 125, §181). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea yayınları.

Tanınma mücadelesinin ilk aşamasında öz-bilinçlerin eşit olması neyi ifade etmektedir? Öz-bilinçlerin eşit olması tanınma açısından önemi nedir? Hegel'e göre öz-bilinçlerin eşit olması her birinin kendi-için-varlık olduğunu gösterir. Kendi-için-varlık, kendi dışındaki her şeyin dışlanması bakımından diğeriyle eşit, ancak sadece kendiyle özdeşdir. Tanınmanın olabilmesi için her iki tarafın da kendi-için-varlık, eş deyişle bağımsız varlık olması gerekir. Bu aşamada, taraflar birbirlerine eşit ve kendilerine özdeş olduklarından birbirleriyle girdikleri tanınma mücadelesi, aynı zamanda ölüm-kalım mücadelesidir. Çünkü Hegel'e göre bağımsız bir öz-bilinç olarak kişi, ancak yaşamını tehlikeye atarak özgürlüğünü kazanabilir (PS, §187). "Yaşamını tehlikeye sokmamış birey kuşkusuz *kişi* olarak tanınmış olabilir; fakat bağımsız bir öz-bilinç olarak tanınmış olma gerçekliğine erişemez. Her biri kendi yaşamını tehlikeye attığından, ötekinin ölümünü amaçlamalıdır."⁷⁵ Ötekinin ölümü bedensel olarak ortadan kaldırılması değil, bağımsız varlık tarzının, eş deyişle öz-bilinç varlığı olmasının ortadan kaldırılmasıdır. "Hegel, yaşamla, biyolojik bir kavram olarak değil de zihin ve tinin yaşamı olarak ilgilenir."⁷⁶ Bu noktada Hegel, mücadelenin kendisini arzu temelli düşünmeye davet eder. Çünkü bağımsız varlık yaşam ve tanınma arzusunu efendi olarak devam ettirirken; bağımlı varlık haline gelen diğeri, bilincin doğal olumsuzlaması olarak ölüm olan köleliktir. Bu noktada iki öz-bilinç arasındaki tanınma mücadelesinde yenen yenilenin hayatını bağışlaması demek, bağımsız, özerk varoluşuna karşılık biyolojik varoluşunu bağışlamaktır. "Eğer efendinin amacı kendini kabul ettirmekse, o bu savaşın sonunda hasmının hayatını bağışlamalı ve onun yalnızca özerkliğini yok etmeli, ya da tek bir sözcükle, onu 'köleleştirmelidir'.⁷⁷ Efendi, hasmını köleleştirerek daha önce nesneye karşı duyduğu arzuyu da dönüştürür. "Arzu bundan böyle bir nesneye değil, başka bir *kendi* üzerine yönelir."⁷⁸ Bu yönelimde efendi yalnızca kavram olarak değil, edimsel olarak da kendi-için-varlık olarak öz-bilinçtir (PS, §189-190).

⁷⁵ Hegel, G.W.F. (2018). *The Phenomenology of Spirit* (s. 111, §187). Çev. Terry Pinkard. Cambridge University Press.

⁷⁶ Hypolite, Jean (2016). *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar* (s. 43). Çev. Doğan Barış Kılınç. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁷⁷ Bumin, Tülin (2019). *Hegel bilinç problemi köle-efendi diyalektiği praxis felsefesi* (s. 31). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

⁷⁸ Hypolite, Jean (2016). *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar* (s. 51). Çev. Doğan Barış Kılınç. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinin ‘Efendilik ve Kölelik’ adlı bölümünde, tanınma sorununu hem efendinin hem de kölenin perspektifinden bakarak inceler. Bu ikili perspektifte efendi ile köle arasındaki dolayım ‘doğa’dır. Bağımsız öz-bilinç olarak efendinin doğa karşısındaki isteğinin dolayımı köledir. Köle, efendiyi nesne karşısında korur. Efendi de köle aracılığıyla doğayla ilişki kurar. Köle, “nesnenin bağımsız olan yönüyle uğraşarak, nesneyi dönüştürerek, *çalışarak*, onu efendinin tüketimine, doyumuna hazırlar.”⁷⁹ Köle, çalışarak karşısındaki bağımsız nesneyi dönüştürür. Ancak bunu efendinin isteğini karşılamak için yapar. Köle, *emek* ile efendiye bağlanır. Dolayısıyla *emek*, kölenin zinciridir. Diğer yandan efendi, köleyi kendi altında tutan *güç*’tür (*PS*, §190). Köle, nesne ya da doğa üzerinde sadece *emek* yoluyla onu dönüştürür. “Emek, başka birinin şeyleri üzerinde iş görüp onları onun arzusuyla uygun biçime sokmaktır.”⁸⁰ Ancak efendi, köle yoluyla ondan sadece faydalanır. Kölenin isteği nesneye karşı değil, sadece efendinin isteğinin bir uzantısıdır. “Kısaca köle, savaşta kendi doğasını aşamadığı için, efendinin ve doğanın kölesi olarak çalışacaktır.”⁸¹ Hegel, köleliğin ne olduğunu efendilik ile ilişkisiyle beraber, onu öz-bilinç olduğu haliyle de inceler. Hegel’e göre köle, “bir özbilinçtir ve şimdi onun böyle iken kendinde ve kendi için ne olduğunu irdeleyelim. İlk, kölelik için Efendi özdür; bu yüzden *bağımsız olarak kendi için varolan bilinç* onun için *gerçekliktir*.”⁸² Ancak köle, bu gerçekliği kendinde taşıdığı bilincinde değildir. “Çünkü birinin köle olduğunun farkında olmak, kişinin potansiyelinin ya da temel özgürlüğünün farkındalığını ima eder.”⁸³ Öte yandan kölenin bunun bilincine varmasını sağlayacak olan ‘ölüm korkusu’ ve ‘emek’dir (*PS*, §196).

Sonuç olarak, Hegel’e göre öz-bilinçler arası tanınma, savaş ile başlar ve bu savaş, ölüm kalım savaşıdır. Bu savaşta yenilen taraf ölümle karşı karşıya kaldığından, ölüm korkusunu en derin şekilde hissetmiştir. İşte kölenin savaşırken duyduğu ölüm korkusu, efendinin gücüne karşı duyduğu korkuya dönüşür. Bu iki korku da köleye şunu öğretir: Bilinçli varoluş için gerekli olan en temel şey biyolojik varoluştur. Ancak sadece biyolojik

⁷⁹ Bumin, Tülin (2019). *Hegel bilinç problemi köle-efendi diyalektiği praksiş felsefesi* (s. 38). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

⁸⁰ Harris, H.S. (2013). “ÖZ-BİLİNÇ”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 181). Çev. Emre Ebetürk. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁸¹ Bumin, Tülin (2019). *Hegel bilinç problemi köle-efendi diyalektiği praksiş felsefesi* (s. 39). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

⁸² Hegel, G.W.F. (1986). *Tinin Görüngübilimi* (s. 130, §194). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea yayınları.

⁸³ Inwood, M. J. (2003). *Hegel* (s. 100). London: Routledge & Kegan Paul.

varoluşu temel alan istek, öz-bilinç olarak bilincin isteğinden farklıdır. “Açlık ve susuzluğumuzu gideren şey, bizim olumsuzlamadan ibaret olduğumuz salt bir ötekidir. Ancak, tam da bundan dolayı duyusal ben hissi, hakiki öz-bilinç değildir.”⁸⁴ Dolayısıyla, bilinçli varoluş için biyolojik varoluş temel olmasına karşılık yeterli değildir. Kölenin önce ölüm korkusu daha sonra da bu korkunun bir uzantısı olan efendinin gücüne karşı duyduğu korku, onu efendinin hizmetinde çalışmaya itmiştir. Hegel’e göre, “efendi korkusu bilgeliğin başlangıcı olmasına rağmen, o korkuda bilinç *kendisinin kendi-için-varlık* olduğunu bilmemektedir. Fakat emek yoluyla köle bilinci kendine gelir.”⁸⁵ Bu bağlamda emek, bilinç aşamasında bilincin nesneyi seyretme etkinliği değil, bilincin nesneyi dönüştürme, onu ortadan kaldırma etkinliğidir. Bu etkinlik aracılığıyla köle, bilinç olduğunu yeniden fark eder. O halde kölenin kendini yeniden keşfetmesinin temelinde emek var. Emek ise durdurulmuş istektir. Bu istek, köleyi kendi bağımsız varoluşuna götürür.

Hegel’in gönderme yaptığı tanınma uğruna ölüm kalım savaşı farklı şekillerde yorumlanabilir. Bu bağlamda ölüm kalım savaşı tanınma sürecinin neresinde bulunur? Diğer yandan ölüm kalım savaşında ‘savaş’ kavramının, Hegel’in tanınma düşüncesindeki yeri nedir? “Kojeve (örneğin), bu mücadeleyi “tanınma için” veya “salt itibar” için bir kavga olarak görmektedir. Stern (...), sadece tanınma için bir kavga değil, *tanınacak olan birilerinin kıymetinin tanınması için* kavga olarak görmektedir. Beiser ise, (...) “rasyonel bir varlık olarak kendisinin tanınması için kavga eden” “kendilik/benlik”e (*self*) değinmektedir.”⁸⁶ Bu farklı yorumlarla ilişkili olarak ölüm kalım savaşını bir dolayım olarak ele alabiliriz. Bu dolayım, öz-bilincin kendi öz-bilincinin bilincine varması bakımından diğer öz-bilincin gerçekliği üzerinden kendi gerçekliğinin edimselleşmesidir.

Hegel, ‘*efendilik-kölelik*’ ilişkisinde tanınma mücadelesini çift anlamda (hem efendinin hem de kölenin perspektifinden) incelediği gibi; bu anlamın uzantısı olarak ‘emek’i de çift anlamda inceler. Efendi, nesnenin mülkiyetine sahip olmasına rağmen onun

⁸⁴ Gadamer, Hans-Georg (2013). “Hegel’in Öz-Bilinç Diyalektiği”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 198). Çev. Çetin Balanuye. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁸⁵ Hegel, G.W.F. (2018). *The Phenomenology of Spirit* (s. 115, §195). Çev. Terry Pinkard. Cambridge University Press.

⁸⁶ Aktr. Gunn, Richard (2008). “Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde tarihin başlangıcı ve sonu”, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* (s. 168-174). Çev. Ömer Şirin. Sayı. 2. İstanbul: Alef Yayınevi.

dönüştürme emeğine sahip olamadığı için nesneye yabancılaşırken; köle, nesneyi dönüştürme emeğine sahip olduğu halde onun mülküne sahip olamadığı, kendine mal edemediği için evrensel olma niteliğine somut bir anlam veremez. Dolayısıyla, “Hegel, tanınma/kabul görme mücadelesi içinde mülkün bir moment olduğu, dahası bu momentteki daha az doğal ve rastlantısal olan yanın da emek sürecinden geçerek daha toplumsal ve zorunluluklu bir yapı arz edeceğini belirtir.”⁸⁷ Emek, bir yandan efendinin kendini tam olarak ifade edemediği için yaşadığı yabancılaşmanın, diğer yandan da kölenin kendine ait kılamama durumunu ortadan kaldıracak bir momenttir.

Köle, biçimlendirici etkinliğiyle kendinde ve kendi için olduğunun bilincine varır. Peki, köleyi bu biçimlendirici etkinliğe iten şey nedir? Hegel’e göre köleyi bu biçimlendirici etkinliğe iten şey *korku*’dur (PS, §194). Eğer köle, bu *korku* olmadan karşısındaki nesneyi biçimlendirme etkinliğine girişseydi, bu etkinlikten çıkacak olan öz-bilinç boş bir öz-bilinç olurdu (PS, §196). Çünkü korku olmadan biçimlendirme etkinliği tek taraflı, eş deyişle sadece bağımsız varlık olarak nesnenin biçimlendirilmesi olarak kalır, öz-bilinç aşamasına taşınmazdı. Diğer yandan “biçimlendirme etkinliği olmaksızın korku içsel ve dilsiz kalır ve bilinç kendi için olmaz.”⁸⁸ Korku, ilk olarak kölenin kendi bedensel var oluşunu, daha sonra da biçimlendirici etkinlik ile bilinç olarak varoluşunu hatırlatır. Bu nedenle korku temelli biçimlendirme etkinliği çift taraflı olur. Bir yandan bağımsız varlık olarak nesnenin biçiminin ortadan kaldırılması, diğer yandan bu biçimlendirme etkinliğini gerçekleştiren kölenin bu etkinlikte kendi bilincini yeniden kazanmasıdır. Bu çift taraflı biçimlendirme etkinliği sadece kölenin bir yeteneği olarak ortada kalmaz, bütün bir nesnel varlık üzerinde güce dönüşür. Bu güç, nesneyi dönüştürürken yaptığı şeyin sadece bir dönüştürme işi değil, nesnenin aşılarak öz-bilinç olarak özgür olduğunun bilincidir. Efendi-köle diyalektiğine kölenin penceresinden baktığımızda köle olarak başlayan serüven kölenin öz-bilinç olarak özgürlüğüyle sonuçlanır. “Efendinin kendini gerçekleştirdiği evren *biyolojik* bir evrenken, köle yarattığı *teknik* evrenle kendi köleliğini aşmayı, bir öz-bilinç olmayı başaracaktır.”⁸⁹ Bumin, kölenin yaratmış olduğu teknik

⁸⁷ Ateşoğlu, Güçlü (2013). “Hegel’in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 38). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁸⁸ Hegel, G.W.F. (2018). *The Phenomenology of Spirit* (s. 116, §196). Çev. Terry Pinkard. Cambridge University Press.

⁸⁹ Bumin, Tülin (2019). *Hegel bilinç problemi köle-efendi diyalektiği praxis felsefesi* (ss. 46,47). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

evreni teknik praksis, kölenin öz-bilinç olarak özgürlüğünü toplumsal praksis olarak ifade eder. Teknik praksis toplumsal praksisi hazırlaması bakımından önemlidir.⁹⁰

Efendi-köle diyalektiği bağlamında Hegelci tanınma mücadelesinin aşamalarını şu şekilde özetleyebiliriz. Birincisi, öz-bilinçler arası tanınmada efendinin savaşı kazanmasıdır. İkincisi, kölenin efendiyi kendi üzerinde ‘güç’ olarak tanınmasıdır. Üçüncüsü, kölenin korku sonucunda nesneyle girdiği ‘emek’ ilişkisi (teknik praksis) ve en sonunda kölenin öz-bilinç olarak kendi özgürlüğüne kavuşmasıdır (toplumsal praksis). Son olarak bilincin kendini aşarak öz-bilinç olarak kendini gerçekleştirmesidir. Frederick Beiser, *Hegel* adlı eserinde öz-bilinçler arası tanınmayla başlayıp kölenin özgürlüğüyle sonuçlanan süreci altı aşamada özetler.⁹¹ Beiser’e göre ilk aşama tanınma ihtiyacıdır. Tanınma ihtiyacı öz-bilincin nesne tarafından değil, öz-bilinç tarafından tanınmasıdır. Bu da başka öz-bilinçlerin varlığını varsayar. Bu varsayım Hegel’in “bir öz-bilinç başka bir öz-bilinç için vardır” düşüncesinin uzantısıdır. Öz-bilinçler, “karşılıklı olarak birbirlerini tanıyarak kendilerini tanımaktadırlar.”⁹² İkinci aşama, yaşam/ölüm mücadelesidir. Bu aşama öz-bilinçlerin birbirleriyle tanınma uğruna girdikleri mücadeleyi ifade eder. Eğer bir öz-bilinç diğer öz-bilinçlerden tanınma talebinde bulunuyorsa; aynı şekilde bu, her öz-bilinç için geçerlidir. Sadece biyolojik yaşam, öz-bilinci diğer canlılardan ayrı tutarak kendini tanıma ihtiyacını karşılamaz. Asıl tanınma talebi, yaşamını riske attığı yaşam-ölüm mücadelesi sonucunda kazanmış olduğu mücadelede ortaya çıkar. Bu tanınma talebiyle ve bu talep uğruna girdiği mücadeleyle insan kendini diğer canlılardan ayırır. Üçüncü aşama, mücadeleyi kazanan öz-bilincin diğer öz-bilince merhamet göstermesidir. Eğer, “savaş, ölüme kadar giderse, hayatta kalanın artık kendini bilmesini sağlayacak bir aynası yoktur; her iki tarafın da öleceği eksiksiz bir durumda ise, ‘hakikat’ın kanıtlanması, onun mutlak boşunluğunun kanıtlanmasından ibarettir.”⁹³ Bu nedenle, öz-bilinçler arası tanınma mücadelesinde galip gelen diğerine merhamet gösterir; eş deyişle biyolojik varlığını, hayatını bağışlar. Çünkü onu öldürürse ihtiyaç duyduğu tanınma arzusunun da ortadan

⁹⁰ ‘Teknik Praksis’-‘Toplumsal Praksis’ ayrımını ve bu ayrım arasındaki ilişkiyi Tülin Bumin kölenin özgürlüğünü kazanabilmesinin koşullarını ortaya koyarken kullanır. Bkz. Bumin, Tülin (2019). *Hegel bilinç problemi köle-efendi diyalektiği praksis felsefesi* (ss. 51-53). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

⁹¹ Bkz. Beiser, Frederick (2019). *Hegel* (ss. 242-249). Çev. Seçim Beyazıt. İstanbul: Alfa Yayınevi.

⁹² Hegel, G.W.F. (1986). *Tinin Görüngübilimi* (s. 126, §184). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea yayınları.

⁹³ Harris, H.S. (2013). “ÖZ-BİLİNÇ”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 180). Çev. Emre Ebetürk. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

kaldırır. Onu tanıyacak birinin olması ve tanınma ihtiyacını karşılayabilmek için galip gelen, düşmanın yaşamını bağışlamalıdır. Dördüncü aşama, yaşamı bağışlayan ile yaşamı bağışlanan arasındaki efendi-köle ilişkisidir. Yaşamı bağışlayan efendi iken, yaşamı bağışlanan köle olur. Köle, tanınma mücadelesinde ölüm yerine yaşamı seçtiği için efendinin eşiti değil, onun arzularını tatmin edecek bir araçtır. Beşinci aşama, efendi-köle ilişkisinin çöküşüdür. Bu çöküşün temelinde efendi-köle ilişkisinin çift taraflı olması yatar. Birincisinde efendi, köleyi kendi arzularının aracı olarak görür. Bu ne demektir? Efendi arzularını doyurabilmek için köleyi kullanır. Bu araçsal ilişkide efendinin doğa (nesne) karşısındaki pozisyonu sadece tüketmektir. Efendinin doğa üzerinde doğrudan ilişkisi olmaz. Tüketen ile tüketilen arasında bir mesafe oluşur. Efendi, sadece köle emeğinin sonucu olan doğanın ürünlerini tüketir. İlişkinin ikinci tarafı da (köle) efendinin arzularını doyurabilmek için emek ile doğayı dönüştürür. Bunu yaparken köle, emek aracılığıyla doğa karşısında bağımsızlık elde eder. Efendi ise kölenin bu emeğine ihtiyaç duyar. Tanınma mücadelesinin ilk aşamasında efendi, galip gelerek bağımsız varlık olur. Ancak bu aşamada efendi arzularını doyurabilmek için kölenin emeğine ihtiyaç duyduğu için kölenin emeğinin ve kendi gücünün kölesi olur. Bağımlı varlık olan köle ise emeğinin sonucu olarak farkında olmasa da doğa karşısında bağımsızlığını yeniden kazanır. Efendinin tanınma serüveni eksik ya da yarım kaldığı için bu durum ‘efendinin trajedisi’yle⁹⁴ sonuçlanır. Eş deyişle, efendi açısından “başlangıçta *dolaysızca* istenilen şey ile belli bir *dolayım*la somutluk kazanmış sonuç arasındaki fark”⁹⁵ efendinin trajedisidir. Altıncı aşama, kölenin özgürlüğüdür. Kölenin özgür bir varlık olarak tanınması ancak efendinin köleyi kendine denk (akıl sahibi bir varlık) ve bağımsız bir varlık olarak görmesine bağlıdır. Başka şekilde ifade edersek, efendinin kölenin özgürlüğünü tanınması demek, köleyi akıl sahibi bir varlık olarak görmesi demektir. Çünkü sadece akıl sahibi bir varlık evrenselleşebilecek yasalar koyup bu yasalara uygun eylemde bulunabilir ve sadece akıl sahibi bir varlık kendi eylemlerini kendi iradesiyle sınırlandırabilir. Efendinin bunu görmesinin iki koşulu vardır. Birincisi, kölenin özgür olduğunu, evrenselleşebilecek eylemlerde bulunabileceğini kanıtlamasıdır. İkincisi de

⁹⁴ ‘Efendinin Trajedisi’ için ayrıntılı bilgi için bkz. Kojeve, Alexandre (2015). *Hegel Felsefesine Giriş* (s. 91). Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

⁹⁵ Ateşoğlu, Güçlü (2013). “Önsöz”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 15). Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

efendinin kendi özgürlüğünü köle üzerinde güç uygulayarak değil, onu kendi dengi olduğunu kabul etmesiyle mümkün olabileceğini görmesidir. Efendinin güç üzerinden köleye hükmetmesi, bir bakıma kendini de köleleştirmesi anlamına gelir. “Çünkü tanınmanın koşulu iki bağımsız öz-bilinçtir. Ancak son durumda efendi bağımsız, kendisi-için-varlıkken, köle bağımlı, başkası-için-varlık konumundadır. Öyleyse efendi öz-kesinliğinin doğruluğunu gerçekleştirmez. Efendinin kendisi tarafından tanınmayı kabul ettiği öz-bilinç şimdi ondan aşağı olduğundan, onun kendi bilinci ve eylemi şimdi özsel değildir.”⁹⁶ Sonuç olarak Hegel’de öz-bilinçler arası tanınma ihtiyacı ve bunun sonucunda özgürlük, ancak karşılıklı tanınmayla gerçeklik kazanır. “Ötekinde gördüğüm gerçekten de bensem, o halde öteki bende edimselleştiği zaman, onun [öteki benim] dünyadan yok olmasını isteyemem. (...) Kendimizi, birbirini karşılıklı olarak tanıyanlar olarak tanırız.”⁹⁷ Sonunda efendi, “öz-bilinçli tek varlık olmadığını, böyle başka bir varlığın daha mevcut olduğunu teslim eder. Ben ötekinin sadece kendi tasarımları olmadığını kabul eder, çünkü ötekinin onun bilinçli denetimi dışında kaldığını anlar.”⁹⁸ Dolayısıyla Hegel’de tanınma talebi ve özgürlük, verili bir şey değil, praksis alanında tarihsel, mantıksal ve toplumsal olarak etkinliklerimizin bir sonucudur. Eş deyişle tanınma, “Descartes ve Kant’ta tesis edilen modern özne kavramını, yapısalcılıkta olduğu gibi yerinden ederek değil, onu özneler-arasılığa dönüştürerek ve genişleterek merkezileştirir. Kısacası, öznellik dönüştürülür (*aufgehoben*), genişletilir ve özneler-arasılığa yükseltilir.”⁹⁹

Hegel’in özgürlük bağlamında tanınma problemini ele aldığı yerlerden birisi de *Hukuk Felsefesi*’dir. Hegel’e göre hukuk felsefesi idesi ile özgürlük aynı şeydir. Özgürlüğün yaşam bulduğu yer ise etik yaşamdır (*Sittlichkeit*). Etik yaşam, belli momentlerden oluşur. Bu momentler, tanınma probleminin ilk ortaya çıktığı ‘aile’ ile başlar, ‘sivil toplum’ ile devam eder ve ‘devlet’ ile son halini alır. Williams’a göre Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*’ne göre *Hukuk Felsefesi*’nde tanınmaya ilişkin hareket noktasını değiştirmez, ancak tanınmayı ele alma biçimini ve bağlamını değiştirir.¹⁰⁰ “Fenomenoloji, tüm bilinç

⁹⁶ Özcangiller, İhsan Berk (2016). “HEGEL’İN FENOMENOLOJİSİ BAĞLAMINDA ÖZBİLİNCİN DİYALEKTİĞİ”, *Felsefe Arkivi* (s. 42). Sayı 45. Cilt. II.

⁹⁷ Harris, H.S. (2013). “ÖZ-BİLİNÇ”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 179). Çev. Emre Ebetürk. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁹⁸ Beiser, Frederick (2019). *Hegel* (s. 248). Çev. Seçim Beyazıt. İstanbul: Alfa Yayınevi.

⁹⁹ Williams, Robert R. (1997). “Recognition and Ethics”, *Hegel’s Ethics of Recognition* (s. 2). London: University of California Press.

¹⁰⁰ Bkz. A. g. e., ss. 1-2.

biçimlerinin kendi kendini altüst ettiğini gösteren, kendi kendini tamamlayan bir şüpheciliktir; bu kendini yıkma, efendi ve köle durumunda açıkça gösterilmiştir.”¹⁰¹ Bu ifadenin tamamlayıcı unsuru olarak Williams, *Hukuk Felsefesi*’nin etik yaşamının merkezinde duran diğerini olumlama ve karşılıklı tanınmanın fenomenoloji üzerine kurulduğunu ileri sürer. Bu bağlamda tanınma, “sadece özgürlük kavramının varoluşsal fenomenolojik şekli (*Gestalt*) değil, aynı zamanda Hegel’in tin kavramının genel öznel-arası yapısı ve örüntüsü”¹⁰²dür. Tanınma, Hegel’in “tin felsefesinin, pratik felsefesinin ve etik yaşam (*Sittlichkeit*) değerinin ontolojik derin yapısını sağlar.”¹⁰³ Dolayısıyla Williams’a göre tanınma düşüncesi, kimi düşünürlerin ifade ettiği gibi, Hegel’in sadece erken dönemini değil, iki dönem arasında bağlamsal farklar olsa da, onun olgunluk dönemini de (*Hukuk Felsefesi*) kapsayan ortak bir temadır.

Hegel’in erken dönem ile olgunluk dönemi arasındaki bağlamsal farklardan birisi de toplumsal fenomenolojiyi ele alma biçimidir. Erken dönemde Hegel, Yunan kültürünün organik toplum yapısını temel alarak toplumsal birliği toplumun doğal yapısı olarak görür. Eş deyişle, “Hegel Jena’dayken Yunan kültürünün “etik yaşamı”nda –*Sittlichkeit*’ında olduğunu düşündüğü birliği, modern “ahlak”ın düşünümsel [*reflexiv*], yani kendine mesafeli duruşuna entegre etmeye çalışır.”¹⁰⁴ Hegel, olgunluk döneminde ise, toplumsal birliği, birey ile toplum arasındaki dolayımın ürünü olarak görür. Olgunluk dönemi eseri olan *Hukuk Felsefesi*, “kurumlarda somutlaşan karşılıklı tanınmaların genişletilmiş bir anlatımıdır. Özgürlük, karşılıklı tanınma aracılığıyla sağlanmış öznel-arasılık olduğu için, *Hukuk Felsefesi*’ndeki özgürlük ve irade fenomenolojisi toplumsal bir fenomenolojidir.”¹⁰⁵ *Hukuk Felsefesi*’nde toplumsal fenomenolojinin en somut ifadesi ‘etik yaşam’dır. Toplumsal fenomenoloji olarak etik yaşamda bireyler toplumsal yapılara katılarak kendilerini gerçekleştirirler. Bu katılım, demokratik bir toplumda bütün yurttaşların seçim yoluyla toplumsal sisteme dahil olması gibi bir şey değildir. Etik yaşam bağlamında katılım, bireylerin üye olmaları aracılığıyla toplumsal yapıları, kurumları,

¹⁰¹ A. g. e., ss. 1-2

¹⁰² Williams, Robert R. (1997). “Önsöz”, *Hegel’s Ethics of Recognition*(s. XI). London: University of California Press.

¹⁰³ A. g. e., s. XI.

¹⁰⁴ Pinkard, Terry (2012). “Hegel’in Hukuk Felsefesi: Özgürlük, Tarih ve Modern Avrupa Devleti”, *Hegel* (s. 467). Çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

¹⁰⁵ Williams, Robert R. (1997). “Persons, Property, and Contract”, *Hegel’s Ethics of Recognition* (s. 133). London: University of California Press.

dolayısıyla toplumsal kurumları içselleştirmesidir. Dolayısıyla Hegel’de katılım, yönetim anlamındaki mekanizmaya dâhil olmak değil; ailede, çocukluktan başlanarak ve üye olmanın belli momentlerinden geçerek, karşılıklı tanınma yoluyla birey ile toplumsal kurumlar (sivil toplum) ve devlet arasında özdeşim kurmaktır. Bu özdeşim, özgürlüğün normatif bir açıklamasını sunması bakımından hukuk sistemi alanına işaret eder. Bu bağlamda “hukuk sistemi edimsel hale gelmiş özgürlük alanıdır.”¹⁰⁶

2.3. Hegel Felsefesinde Etik Yaşam (*Sittlichkeit-Ethical Life*) Bağlamında Tanınma Problemi: Aile, Sivil Toplum, Devlet

Hegel, *Hukuk Felsefesinin Anahatları*¹⁰⁷ adlı eserde, etik yaşamın varoluş kazandığı ‘nesnel tin’ momentinde, özgürlüğün daha geniş bir açıklamasını ve daha fazla varoluş kazanabilmesinin koşullarını soruşturur. “Gerçek insani özgürlüğün sadece öz-iradenin keyfiliğinde değil, haklarda, yasalarda ve kurumlarda kendini nesnelleştirmek zorunda olduğunu gösterecektir.”¹⁰⁸ Bu zorunluluk, soyuttan somuta, öznel tinden nesnel tine, ahlakilikten (*Morality*) etik yaşama (*Ethical Life*) giden aşamaların özgürlük düşüncesiyle olan ilişkisini içerir. Böylece, “hak kavramı Tin kavramı gibi tanınma sürecinde varoluşsal kökene sahip olur. Özgürlük olmaksızın hak anlamsızdır. Hak, sadece belli bir öznel irade tarafından değil, aynı zamanda genel irade tarafından da özgürlüğün tanınmasıdır.”¹⁰⁹ Hegel, Fichte gibi, hak kavramının tanınma yoluyla, eş deyişle özgürlüğün bu dünyadaki varlığının tanınmasıyla oluştuğunu iddia eder. Özgürlüğün bu dünyadaki varlığının tanınması demek hakların sadece potansiyel olarak değil bil-fiil olarak da varoluşunu ifade eder. İnsanların özgürlüklerinden dolayı sahip oldukları haklar

¹⁰⁶ Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 26, §4). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

¹⁰⁷ Bu eserin İngilizcedeki adı *Outlines of the Philosophy of Right* şeklindedir. Bu eser Cenap Karakaya tarafından Türkçeye *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* olarak çevrilmiştir. Metin içinde yapılacak olan alıntılar hangi eserden yapılırsa o eserin adı kullanılarak ve daha rahat takip edebilmek adına paragraf numarası verilerek gösterilecektir. Metin içindeki göndermeler ise eserin İngilizce baskısına gönderme yapacak şekilde eserin adı *PR* olarak kısaltılarak ve ardından paragraf numarası verilerek gösterilecektir.

¹⁰⁸ Houlgate, Stephen (2021). “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Anahatları’na Giriş”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 365). Çev.&Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

¹⁰⁹ Williams, Robert R. (1997). “Systematic Issues in the Philosophy of Right”, *Hegel’s Ethics of Recognition* (s. 111). London: University of California Press.

ancak tanınma ortamında edimsel hale gelir. Tanınma hem Fichte’de hem de Hegel’de hakkın temelidir.

Hegel, hak ve onun bileşenlerini en genel anlamıyla, özgürlük ve tanınma bağlamında ele alır. Hegel’e göre modern dünyada özgürlüğün gerçekleşmesi ise üç belirli alanda ifade edilir: “‘Soyut hukuk’, ‘ahlak’ ve ‘etik yaşam’ (*Sittlichkeit*).”¹¹⁰ Soyuttan somuta ya da öznel tinden nesnel tine geçiş, aynı zamanda en soyut özgürlük formu olan negatif özgürlükten (kendini her şeyden soyutlayarak özgür kılabilme); “belirli bir dürtü ya da arzuyu benim olarak onaylayabilmeyi”¹¹¹ içeren pozitif özgürlük formuna geçişi ifade eder. “Hegel özgürlüğün her bir daha öte formunu, onu önceleyen formdaki örtük olanı *belirtik* kılarak türetir.”¹¹² Örtük olanın *belirtik* kılınması aynı zamanda “potansiyel olandan edimsel olana, kendinde-olandan kendi-için olana, oradan da kendinde ve kendi-için olana doğru”¹¹³ yönelimdir.

Bu süreç *tarihsel* bir süreç değildir(...) *mantıksal* bir süreçtir ki, içinde özgürlüğün bir formunun, önceki kavramsal yapı ya da form tarafından gerektirildiği gösterilir. *Hukuk Felsefesi*’nde Hegel’in göstermeye koyulduğu şey, özgürlüğün tarih yoluyla nasıl edimsel olarak daha gelişmiş olduğu değildir; özgürlük formlarının özgürlüğün bizzat kendisine has ve böylelikle onun tarafından mantıksal olarak gerektirildiğidir. Bu yolla o, özgürlüğün *mantıksal* olarak soyutlamadan somutluğa nasıl geliştiğini gösterir.¹¹⁴

Bu, toplumsal yapılara ilişkin her çözümlemenin “evrensellik, tikelik ve bireysellik belirlenimlerini sağlayan *Mantık*’ta nihai olarak temelini”¹¹⁵ bulduğu anlamına gelmektedir. Bu açıdan toplumsal yapılar birbirinden kopuk ve birbirine kapalı kutuplar değil, mantıksal olarak birbirini gerektiren ve birbirine bağlanan momentlerdir. Aynı şekilde, özgürlüğün mantıksal içeriği bakımından ‘nesnel tin’, ‘öznel tin’e karşıt bir aşama

¹¹⁰ Pinkard, Terry (2012). “Hegel’in Hukuk Felsefesi: Özgürlük, Tarih ve Modern Avrupa Devleti”, *Hegel* (s. 472). Çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

¹¹¹ Houlgate, Stephen (2021). “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Anahatları’na Giriş”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 368). Çev.&Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

¹¹² A. g. e., s. 366.

¹¹³ Ateşoğlu, Güçlü (2013). “Hegel’in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 30). Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

¹¹⁴ Houlgate, Stephen (2021). “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Anahatları’na Giriş”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 367). Çev.&Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

¹¹⁵ Hartman, Klaus (2013). “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Yeni Bir Sistematik Okumasına Doğru”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 363). Çev. Hamdi Bravo. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

değil, onu kapsayarak aşan¹¹⁶, onu *belirtik* kılan bir öz-bilinç serüvenidir. Bu serüven, önceden zorunluluklarla belirlenmiş ve başı sonu belli, içine kapalı bir tarihsel sistem değil; şimdi ve burada belirtik olan ‘Tin’in serüvenidir. Dolayısıyla Hegel’in hukuk felsefesinde “hakkın ya da yasanın geçerliliğini belirleyecek olan ‘akıl’ sürecin üzerinde işlemez, ne de ‘tarih’ ‘mutlak anlamda’ hakkı ya da yasayı belirler.”¹¹⁷ Hegel, rasyonel ile edimsel olan arasında bir ayrıklık ilişkisi kurmaz. Hegel’e göre hakkı, yasayı ve özgürlüğü belirleyecek olan akıl, zaten edimsel olan sürecin içindedir. Hegel’de akıl, gerçeklikten ayrı olarak sadece düşüncede var olmaz. Aynı şekilde gerçekliği düşüncenin ‘öteki’si olarak da konumlamaz. “Akıllı Hegel, düşünce ile gerçekliğin birliği olarak tanımlar.”¹¹⁸ Hegel’in sık sık vurgulanan “Edimsel olan aklidir, akli olan edimseldir.”¹¹⁹ özdeyişini bu bağlamda hatırlayabiliriz.

Özgürlük, eylemlerimizde somutluk kazanan tutumlarımızla, tercihlerimizle, isteklerimizle ilgilidir. “Hegel özgürlüğü herhangi bir nedenselliğin uygulanışı olarak görmez; özgürlük, eğilimlerimize, arzularımıza, dürtülerimize karşı ‘olumsuz’ bir tutum edinebilmemizin doğasına ilişkindir.”¹²⁰ Bir eylemde bulunduğumda, eğer o eylemin nedenlerini benim kendi nedenlerim olarak görüyorsam o zaman özgür sayılırım. Eylemlerimde somutlaşan arzu, “benim *edimsel* olarak onayladığım bir şeydir”¹²¹ ve bu onaylama bir ‘seçim’in sonucudur. Seçim, belirsiz olanın eylemlerimde belirtik hale gelmesidir. Bu nedenle seçim, özgürlüğün zorunlu yanı olmasıyla ilgiliyken beraber neyi seçeceğim de özgürlüğün olumsal yanıdır. Hegel, seçimin yapısı üzerinden “hem verili olanı onaylayan ‘pozitif’ özgürlüğü hem de verili olandan soyutlama yapan ‘negatif’

¹¹⁶ Kapsayarak-aşma kavramı Hegel felsefesinde tartışmalı bir bağlama sahiptir. Hartman, “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Yeni Bir Sistematik Okumasına Doğru” adlı makalede bu kavramın iki şekilde yorumlanabileceğini vurgular. Birincisinde kapsayarak-aşma’nın, önceki aşamanın ‘dikey’ kapsanışı olarak mantıksal bir anlama sahip olduğunu belirtir. İkinci olarak kapsayarak-aşma kavramı belirsiz, yanlış yönlendirici ve hatalı bir teoriyi içermektedir. Buna göre bu kavram toplum ile devlet arasındaki ilişkiyi düşünürken belirsiz bir yol sunmaktadır. Bu çalışmada ilgili kavramı birinci anlamıyla kullanıyorum. Bkz. *A. g. e.*, ss. 359-391.

¹¹⁷ Ateşoğlu, Güçlü (2013). “Hegel’in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 28). Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

¹¹⁸ Gadamer, Hans-Georg (2013). “Hegel’in Öz-Bilinç Diyalektiği”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 191). Çev. Çetin Balanuye. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

¹¹⁹ Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 14). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

¹²⁰ P Pinkard, Terry (2012). “Hegel’in Hukuk Felsefesi: Özgürlük, Tarih ve Modern Avrupa Devleti”, *Hegel* (s. 469). Çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

¹²¹ Houlgate, Stephen (2021). “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Anahatları’na Giriş”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 368). Çev.&Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

özgürlüğü”¹²² birleştirmektedir. Dolayısıyla nasıl ki eylem, ‘benim’ eylemim olduğu oranda özgür isem; aynı şekilde beni sınırlayacak olan kurumlar da, ‘benim’ kurumlarım olduğu oranda etik yaşamda gerçeklik kazanan somut özgürlüğü ifade eder. Buradaki ‘benim’ ifadesi Hegel açısından yalıtılmış olmayı değil, fail olarak tanınmayı vurgulamaktadır. Fail olarak tanınmak ise diğer öz-bilinç sahibi varlıklarla karşılıklı olarak tanınmaktır. “Bu açıdan özgürlük, normların tam olarak karşılıklı bir biçimde üstlenilmesinde yatar, bir kişinin ya da bir grubun bir diğerine normları tek taraflı dayatmasında değil.”¹²³ Böyle bir özgürlük anlayışının sonucunda ortaya çıkan ilkeler, karşılıklı tanınmayı temel alan bir toplumsallığı ifade eder. “Tanınma, özgürlüğün olumlayıcı bilincine aracılık eder ve etik yaşam (*Sittlichkeit*) da dahil olmak üzere etik alanın oluşumunda önemli bir rol oynar.(...) Karşılıklı tanınmada özgürlük bilincinin doğuşu, etik için tanınmanın önemini belirler.”¹²⁴ Hegel, karşılıklı tanınmanın etik temelli toplumsallığını ‘etik yaşam’ olarak ifade etmektedir.

Hegel’e göre tinin serüveni en temelde öznel tin-nesnel tin-mutlak tin olmak üzere üç aşamadan oluşur. “Olgunluk dönemi eseri olan *Hukuk Felsefesinin Anahatları*, Hegel’in felsefi sistemindeki üç kısımdan (‘Mantık’, ‘Doğa Felsefesi’ ve ‘Tin Felsefesi’) sonuncusunun bölümlerinden (‘Öznel Tin’, ‘Nesnel Tin’, ‘Mutlak Tin’) biri olan “Nesnel Tin”in ayrıntılandırılmış halidir.”¹²⁵ Öznel Tin, tinin kendini bilinç olarak açtığı iradedir. Bilinç olarak kendini gösteren irade bireysel ve soyut iradedir. Hegel bu iradeyi herhangi bir şeyi isteme olarak tanımlar. Herhangi bir şeyi isteyen keyfi irade, istemenin en özel ve bireysel hali itibariyle doğadan ayrılır. “‘Nesnel Tin’ aşamasında (...) ayrımın farkında olan bilincin bu ayrımı ortadan kaldırmaya çalışacağını, bu suretle doğayı ya da doğa içindeki nesne ya da nesnelere kendisine dâhil edeceğini görüyoruz.”¹²⁶ Bilincin kendini doğadan ayırmasının toplumsal karşılığı, bilincin kendini toplumdan ve diğer bilinçlerden ayırmasıdır. Aynı şekilde, bu ayrımın ortadan kalmasının ve dolayısıyla bilincin kendinin bilincine (öz-bilinç) varmasının yolu, bilincin kendini karşısında duran

¹²² A. g. e., s. 369.

¹²³ Pinkard, Terry (2012). “Hegel’in Hukuk Felsefesi: Özgürlük, Tarih ve Modern Avrupa Devleti”, *Hegel* (s. 470). Çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

¹²⁴ Williams, Robert R. (1997). “Recognition and Ethics”, *Hegel’s Ethics of Recognition* (s. 2). London: University of California Press.

¹²⁵ Ateşoğlu, Güçlü (2013). “Hegel’in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 29). Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

¹²⁶ A. g. e., s. 37.

bilinçte görmek istemesi ve bilinçlerin karşılıklı olarak tanınma sürecinden geçmeleridir. “Hegel’e göre tanınma mücadelesi öncelikle kişisel psikolojik gelişimle ya da aile üyeleri arasındaki ilişkilerle ilgili değil, sosyopolitik ve kültürel tarihle ilgilidir.”¹²⁷ Bu süreç “aynı zamanda, Hegel’in felsefi sistemindeki ‘Öznel Tin’ aşamasından ‘Nesnel Tin’ aşamasına geçişi”¹²⁸ ifade eder. Nesnel tin ise etik yaşamın bileşenleri olan aile, sivil toplum, devlet, nesnel yapılar ve kurumlar alanıdır.¹²⁹

2.3.1. Aile: sevgiye dayalı birlik

Hegel *Hukuk Felsefesinin Anahatları*’nda aileyi tinin *dolayumsuz özü* olarak tanımlar (§158). Aile bağlamında tinin birliği de ‘sevgi’ ile karakterize edilir. Bu bağlamda sevgi, bir başkasıyla kurduğum birliğin bilincidir. Bu birliğin iki aşaması vardır. Birincisi, kendimi diğerlerinden yalıtılmış olarak, kendi kendime yeten bağımsız varoluşumu reddetmemdir. İkincisi de kendimi diğeriyle ilişkilendirerek kendi bilincimi kazanmamdır. “Kendimi diğeriyle, diğeri de benimle kurduğu birlik üzerinden tanıyarak kendi bilincimi kazanıyorum.”¹³⁰ Bu birlik, aile içindeki bireylerin bağımsız duruşlarını değil birbirleriyle girdikleri dolayımı ifade eder. Ailede kurulan bu dolayımın temeli sevgidir. Bu dolayım da kişi bağımsız, atomik bireyler olarak değil, ‘üye’ olarak var olur. Üye, ailenin birliğine dayanır. Ancak daha sonra üye hem psikolojik olarak hem de gerçeklik olarak bağımsızlığını kazandığı zaman, ki o zaman aile dağılarak yeni ailelere dönüşür, birey olur. Böylece ailenin varoluşu üç safhada tamamlanır. Hegel etik yaşamda ailenin varoluşunu ifade eden bu üç aşamayı *evlilik*, *ailenin mülkiyeti ve mal varlığı*, *çocukların eğitimi ve ailenin dağılması* olarak sıralar (PR, 160).

Hegel’e göre evlilik, etik yaşam içinde etik temelli bir ilişkidir. Etik ilişki olarak evlilik, ilk olarak türleri ve yaşam süreçlerini içeren doğal yaşamın bütünlüğünü içerir. İkinci

¹²⁷ Williams, Robert R. (1997). “Recent Views of Recognition and the Question of Ethics”, *Hegel’s Ethics of Recognition* (s. 386). London: University of California Press.

¹²⁸ Ateşoğlu, Güçlü (2013). “Hegel’in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 40). Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

¹²⁹ Williams, Shlomo Avineri’nin etik yaşamın bileşenleri olan üç aşamayı, insanlar arasındaki ilişkinin üç alternatif biçimi olarak yorumladığını aktarır. Avineri, etik yaşamın bileşenleri ile insanlar arasındaki ilişkiyi şöyle formüle eder: özel fedakarlık-aile; evrensel egoizm-sivil toplum; evrensel fedakarlık-devlet. Bkz. Williams, Robert R. (1997). “Persons, Property, and Contract”, *Hegel’s Ethics of Recognition* (s. 133). London: University of California Press.

¹³⁰ Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 162, §158). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

olarak evlilik, varoluşu manevi birliğe dayanan öz-bilinçli sevgidir. Hegel kendini ailenin sadece fiziksel yönüne ya da sadece duygu temelli yönüne vurgu yapan iki gelenekten de ayırır. “Eskiden, özellikle doğal hukukun çoğu sisteminde, evliliğin yalnızca fiziksel yönüne veya onun doğal karakterine dikkat ediliyordu.”¹³¹ Evliliğin sadece fiziksel yönüne vurgu yapmak, evliliği cinsel bir ilişki olarak ele alıp, onun toplumsallaşma sürecindeki rolünü görmemize engel olur. Bu, evliliği karşılıklı bir sözleşmenin ürünü olarak birbirlerini kullanma hakkına indirger. Ancak Hegel’e göre evlilik, etik yaşamdaki özneler-arasılığın, sevgi temelinde ilk ortaya çıktığı ilişki kipidir. Diğer yandan Hegel, evliliği sadece duygu olarak bir sevginin ürünü biçiminde gören yaklaşımı reddeder. Ailede sevgi, etik yaşam bağlamında açığa çıkan duygudur. Ancak devlette duygu kaybolur. “Orada hukuk olarak birliğin bilincindeyiz; içerik rasyonel olup, bizim tarafımızdan bilinmelidir.”¹³² Etik yaşam bağlamında ailede sevgi bir duyguyu ifade ederken; devlette duygu olmaktan çıkarak hukuk olur. Dolayısıyla Hegel aileyi devletten ayrı, bağımsız bir kurum olarak değil, devlete bağlanan etik yaşamın aşaması olarak görür. Evliliği sadece fiziksel bir birliktelik, sözleşme, duygu olarak görmek, evliliğin etik yaşam ve onun özneler-arasılık boyutunu görmezden gelmektir. Bu nedenle evlilik, “etik sevgi [*rechtlich sittliche*] olarak tanımlanmalıdır.”¹³³ Evliliğin etik boyutu, tarafların birlik bilincinin sevgi, güven ve ortak paylaşımından oluşmuş olmasıdır. Evliliğin temelinde olan etik bağ da sevgide ve karşılıklı yardımlaşmada temellenir. Etik yaşamdaki birliğin manevi varoluşu bu ilişkilere bağlıdır. Dolayısıyla ailenin bilinçli birliği ve evliliğin temelindeki sevgi, maddi ilişkilere değil manevi ve seküler ilişkilere dayanmaktadır. Seküler boyut, aile içindeki birliğin aile dışında tesis edilmiş otoriteye değil, etik yaşamda somutlaşan özneler-arası ilişkiye dayanmasıdır. Hegel’e göre evlilikte kurulan etik bağ, etik yaşamda fiilen gerçeklik kazanmış evlenme töreninde ifadesini bulur. “Bu tören sadece dış formalite, sözde ‘sivil vazife’ olarak alınır, bu durumda belli bir sivil halin kurulmasından ve güvenceye alınmasından başka bir işlevi kalmaz.”¹³⁴ Ailenin ve evliliğin temeli sivil ya da dini otoritenin eline terk edilmiş olur. Bu da ailenin içsel dinamığına ters bir durumdur. Bu nedenle Hegel, evlenmenin dolayısıyla ailenin, etik

¹³¹ A. g. e., s. 163, §161.

¹³² A. g. e., s. 162, §158.

¹³³ A. g. e., s. 164, §161.

¹³⁴ A. g. e., s. 167, §164.

yaşam bağlamında bir işlevi olduğunu iddia eder. Bu işlev, toplum içinde kurulan karşılıklı dayanışma bağının ve karşılıklı tanınmanın sevgi temelinde ifade edilmesidir. Sonuç olarak etik, yaşam bağlamında tanınma ilişkisi ilk olarak ailede ortaya çıkar. Ailede ortaya çıkan bu tanınmanın ve birliğin temelinde sevgi vardır:

Böylece bir modern ailedeki bireyler, yükümlülüklerini onlara yukarıdan (örneğin “salt” toplumsal uzlaşım tarafından) dayatılan şeyler olarak değil de, kendileri olmadan özgürlüğün mümkün olmayacağı ve tam olarak karşılıklı tanınmayı [*Anerkennung*] sağlayan normların somutlanması olarak deneyimlerler. (...) aile, özel iradenin sözleşmecî bir toplamı değil, ortak bir amaca sahip başlı başına bir birliktir.¹³⁵

Hegel, *Hukuk Felsefesinin Anahatları* adlı eserinin 167. pasajında evliliğin tek eşliliğe (*monogamy*) dayandığını anlatır. “Evlilik ve özellikle tek eşlilik, bir topluluğun etik hayatının dayandığı mutlak ilkelerden biridir.”¹³⁶ Hegel, bunun nedeninin kişilerin birbirlerini bölünmez birer birey olarak görmesinde yattığını söyler. Kişi kendisinin bilincine (öz-bilinç) ancak bir başka bilinçle ilişkilenecek ulaşabilir. İşte kişi ilişkileneceği başka bilinci bölünmez ve kendine ‘eş’ bir birey olarak görmedikçe kendinin bilincine ulaşamaz. “Kişi, *bir başkasında* kendisinin bilincinde olma hakkını, ancak diğerini bir kişi olarak, yani bölünmez bir birey olarak bu eş ilişkide ulaştır.”¹³⁷ Hegel’in bu düşüncesini *Tinin Fenomenolojisi*’nde ele aldığı efendi-köle ilişkisinin bir yansıması olarak görebiliriz. Efendi, köleyi kendine eş, özgür bir birey olarak kabul etmedikçe, kendi öz-bilinç serüveni bir trajediyle sonuçlanır. Aynı şekilde evlenen bireyler birbirlerini özgür bireyler olarak görmedikçe kendi özgürlük bilincine ulaşamazlar. Dolayısıyla, ailenin bilinçli birliği kurulmuş olmaz. “Ailenin birliği, bir tanınmanın birliğidir.”¹³⁸ Bu birliğin içinde kişi, artık o birliğin ‘üyesi’ olmaya başlar. Aile birliğinin üyesi olmak, her bir kişinin istek ve arzularının sevgi temelinde diğerinin dolayımından geçmesidir.

Hegel’e göre aile içinde tanınmanın iki düzeyi vardır. “Birincisi, kişiler-arası ya da özneler-arası ‘yüz-yüze’ ilişkilerin dolaysız düzeyidir. (...) İkinci düzey, herhangi bir yasa

¹³⁵ Pinkard, Terry (2012). “Hegel’in Hukuk Felsefesi: Özgürlük, Tarih ve Modern Avrupa Devleti”, *Hegel* (s. 477). Çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

¹³⁶ Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 170, §167). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

¹³⁷ A. g. e., s. 170, §167.

¹³⁸ Williams, Robert R. (1997). “Recognition and Ethics”, *Hegel’s Ethics of Recognition* (s. 3). London: University of California Press.

ya da daha geniş sosyal kurumların yokluğunda aileler arasındaki ilişkilerle ilgilidir.”¹³⁹ Burada ifade edilen aile içindeki tanınmanın ikinci düzeyi ailenin mülkiyeti ve mal varlığıdır. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Anahatları* adlı eserde, mülkiyet mefhumunu aileden önce işlese de, düşünüre göre tarihsel olarak “aileden önce mülkiyet kurumu yoktur ve aslında mülkiyet kurumu aileyi varsayar.”¹⁴⁰ Hegel’e göre evlilik, yeni bir ailenin meydana gelmesidir. Dolayısıyla, evlilikle birlikte ailenin mülkiyeti ve bu mülkiyetin idaresi ortaya çıkar. “Mülkiyet, tüzel kişiliğin kabul edildiği bir karşılıklı tanınma biçimidir. Ancak bu ‘tüzel kişilik’ bir evlilikte feshedilir. Evlilik ortakları yeni bir birlik, ortaklık, tüzel kişilik oluştururlar. Ve mülkiyetleri artık özel değil ortaktır.”¹⁴¹ Ortak sözleşmeye dayanan evliliklerde ortak irade yine mülkiyete dayanır. Fakat sözleşme temelli evliliklerde kişiler açıkça bağımsızlıklarını ve kendi kendine yeterliliklerini korudukları için, mülkiyet kişinin mülkiyeti olmaya devam eder. Hegel’in ailede evlilikle birlikte ele aldığı mülkiyetin temeli farklıdır. Hegel’in ailede ele aldığı mülkiyetin temeli etik yaşamda sevgi bağıyla birbirine bağlanan ve öz-bilince sahip bireylerin manevi birliğidir. Bu birlikte ailenin mülkiyeti ortaktır. Bu, aile üyelerinden hiçbirinin kendine ait mülkiyet alanının olmadığı anlamına gelir. Mülkiyet, ailenin mülkiyetidir. Aile üyelerinin her biri bu ortak mülkiyet üzerinde hak sahibidir. Diğer yandan, aile üyeleri mülkiyet üzerinde hak sahibi olsa da bu mülkiyetin idaresi aile reisi olarak erkeğe-kocaya aittir. Kadınlar ise “aile sofulnessuna uygun bir etik eğilime sahiptir ve tüm görevi kendisini aile yaşamına adamaktır.”¹⁴²

Hegel’e göre etik yaşam bağlamında ailenin en önemli işlevlerinden birisi de çocukların yetiştirilmesi-eğitilmesi ve zamanı geldiğinde kendi ailelerini kurabilecek olgunluğa getirmektir. Bu açıdan çocukların eğitimi sadece o çocuğun bireysel gelişimini değil, onun toplumsallaşma ve etik yaşam içinde filizlenen ilişkilerini içerir. Çocukların eğitimi bir süreçtir. Bu sürecin başında çocukların özgür olduğu kabulü yatmaktadır. Çünkü aile çocuğa bir nesne olarak, bir ‘şey’ olarak bakmaz. “Çocuklar *kendinde* özgürdür. Ve

¹³⁹ Williams, Robert R. (1997). “Recognition and Right in the Jena Manuscripts”, *Hegel’s Ethics of Recognition* (s. 96). London: University of California Press.

¹⁴⁰ Williams, Robert R. (1997). “Recognition in the Philosophy of Right”, *Hegel’s Ethics of Recognition* (s. 134). London: University of California Press.

¹⁴¹ Williams, Robert R. (1997). “Ethical Life and the Family”, *Hegel’s Ethics of Recognition* (s. 218). London: University of California Press.

¹⁴² Wood A. W. (2013). “Hegel ve Marksizm”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 402). Çev. Bora Erdağı & Mehmet Evren Dinçer. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

onların hayatları bu özgürlüğün yalnızca dolaysız varoluşudur.”¹⁴³ Ailenin amacı çocuklarını bu özgürlüğün edimselleşeceği etik yaşama hazırlamaktır. Çocuklar için en kötü eğitim onları kölelere dönüştüren eğitimidir. Bunu önlemenin yolu ebeveynlerin hırslarından uzak bir biçimde onları evrensel değerlere uygun bireyler olarak eğitmektir. Eğitim, insanın insan olarak evrensel değere sahip olmasını sağlayan en önemli faktördür. “Evrenselliğin biçimini bireyin bilinci olarak düşünmek ve içinde hepsinin aynı olduğu evrensel bir kişi olarak anlaşılması, eğitimin bir parçasıdır. Bir insan, Yahudi, Katolik, Protestan, Alman, İtalyan olduğu için değil, *insanlığı* gereği bir insandır.”¹⁴⁴ Bu değeri evrensel olarak algılamamızın yolu eğitimidir.

Hegel’e göre çocukların eğitimi ailede ebeveynlerin ortak sorumluluğunda olmalıdır. Çocukların eğitimi aile içindeki herhangi bir aile üyesine indirgenmemelidir. Ancak bu şekilde aile üyeleri, “sadece olumsal olabilecek bir duygusal ilişkiyi sağlam bir zemine oturarak, karı kocanın “öznel” sevgilerini ‘nesnel’ hale getirirler.”¹⁴⁵ Diğer yandan eğitimin amacı sadece öznel olan bir sevgiyi nesnel hale getirmek değil, özgürlük temelinde evrensel hale getirmektir. Eğitim aracılığıyla bunu başarmanın yolu, verilecek eğitimin özgürlük düşüncesiyle paralel olarak eğitimin pozitif ve negatif yanının birlikte gerçeklik kazanmasıdır. Aileyle olan ilişkisi bakımından eğitimin pozitif amacı etik yaşamda hayat bulmuş etik ilkeleri ona karşı gelmeksizin anlık bir duygu şeklinde işlemektir. Eğitimin negatif amacı da başta içinde buldukları dolaysız doğal halden, bağımsız ve özgür kişiler seviyesine yükseltmektir (PR, §175). Özetlersek, aile eğitiminin pozitif amacı etik yaşamdaki etik ilkeleri çocuğa aşılmasıdır. Çocuk etik ilkelere karşı güven ve sevgi temelinde itaat etmeyi öğrenir. Eğitimin negatif amacı ise, çocuğun ailenin bilinçli birliğinden ayrılarak kendi bilinçli birliğini (ailesini) kurmasını sağlamaktır. Birincisinde temel duygu itaat iken, ikincisinde özgürlüktür. Burada ifade edilen özgürlük,

¹⁴³ Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 173, §175). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

¹⁴⁴ A. g. e., s. 198, §209. Karl Marx, genelde din özelde de modern burjuva toplumu bağlamında Yahudilerin siyasal özgürlük sorunlarını, *Yahudi Sorunu* çalışmasında ele alırken, benzer bir düşünceyi savunmaktadır. Bu bağlamda Marx’a göre, bir insanın Yahudi olarak kalması yurttaş olmasının arkasına geçecektir. Bir insan, yurttaş olmasına ve evrensel insani ilişkiler içinde yaşamasına karşın Yahudi olarak kalır. Marx’ın bu düşüncesi ile Hegel’in bir insanın insanlığı gereği değerli ve insan olduğu düşüncesi arasında benzerlik olduğu söylenebilir. Bkz. Marx, Karl (1997). *Yahudi Sorunu* (ss. 8-10). Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu. Ankara: Sol Yayınları.

¹⁴⁵ Pinkard, Terry (2012). “Hegel’in Hukuk Felsefesi: Özgürlük, Tarih ve Modern Avrupa Devleti”, *Hegel* (s. 478). Çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

kişinin kendi ailesini kurabilme durumudur. “Ailenin etik olarak çözülmesi, çocukların kişilik özgürlüğü konusunda eğitilip reşit olduklarında”¹⁴⁶ gerçekleşir. Dolayısıyla, Hegel’e göre hem aile içindeki aşamalarda hem de toplumsal evreler arasındaki geçişlerde eğitimin rolü büyüktür. Aile, ebeveynlerden birinin veya ikisinin ölmesiyle ya da çocukların yetişkin hale gelmesiyle çözülüp yeni aileler meydana getirir. Ailenin çözülerek yeni aileler oluşturması etik yaşam bağlamında ‘sivil toplum’a doğru gidiştir.

2.3.2. Sivil toplum: ihtiyaçlar, çıkarlar ve yasallık

Hegel, sivil toplum kavramını aile kavramı gibi daha önce onu ele alanlardan farklı bağlamlarda inceler. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hegel, aileyi sadece birbirlerini karşılıklı kullanma hakkı olarak kabul eden sözleşmecî geleneğe karşı çıkar. Sözleşmecî gelenek içinde Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau gibi düşünürler ifade edilmektedir. Bu düşünürler, sivil toplum düşüncesinin ve dolayısıyla devletin nasıl ortaya çıktığıyla ilgilenirken, Hegel sivil toplumun ve devletin ne olduğuyla ilgilenir. Bu düşünürlerde ‘sivil toplum’ doğa durumuna karşıt bir durum oluşturur. Hegel’de ise sivil toplum, “özel teşebbüs, serbest piyasa ve üretim ile değişimin modern biçimleri üzerine dayandığı sürece, modern toplumun, yani kapitalist ekonominin bir yönüne işaret etmektedir. Hegel, söz konusu terimi, tam da bu sınırlı ve modern anlamda kullanır”¹⁴⁷. Bu bağlamda Beiser’e göre Hegel, *Hukuk Felsefesinin Anahatları* adlı eserinde ‘sivil toplum’un giriş bölümünde ve ‘ihtiyaçlar sistemi’ bölümünün bir kısmında (PR, §182-§194) özellikle Rousseau ile tartışmaya girer. Bu tartışmada Rousseau, sivil toplumla birlikte özgürlüğümüzü ve doğal ihtiyaçlarımızı yitirdiğimizi iddia eder. Buna karşılık Hegel için, sivil toplumla birlikte özgürlüğümüzü yitirmek söz konusu değildir, aksine sivil toplumda özgürlük kamusal kurumlarda cisimleşerek, etik ilkeler eşliğinde yaşam formunu alır. Aynı şekilde Hegel, sivil toplumun pazar ilişkileri üzerinden sadece ekonomi temelli değerlendirilmesine de şiddetle karşı çıkar. “Sivil toplumun bu şekilde liberal veya tamamen ekonomi temelli kavramsallaştırılması, Hegel’in ‘tinsel hayvan krallığı’ adı altında alaya aldığı bir kavramsallaştırmadır.”¹⁴⁸ Bu krallıkta kişi kendi

¹⁴⁶ Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 175, §177). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

¹⁴⁷ Beiser, Frederick (2019). *Hegel* (s. 311). Çev. Seçim Beyazıt. İstanbul: Alfa Yayınevi.

¹⁴⁸ Wood A. W. (2013). “Hegel ve Marksizm”, *Alman İdealizmi II Hegel* (ss. 398, 399). Çev. Bora Erdağı & Mehmet Evren Dinçer. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

çıkarlarının peşinden koşarak bu çıkarlarını her şeyin üstünde tutar. Burada amaç bireyin kendi istek ve ihtiyaçlarını, diğerlerinin istek ve ihtiyaçlarının üstünde tutarak, hatta onları yok sayarak karşılamaktır. Hegel'e göre kişinin kendi ihtiyaçlarını her şeyin üstünde tutması toplumda dayanışma kültürünü ve ortak iyiyi oluşturma motivasyonunu engeller. Bu nedenle Hegel, sivil toplumu birbirinden kopuk bireysel pozisyonlar üzerinden ele almaz.

Beiser'e göre Hegel'in sivil toplum düşüncesinin iki temel ilkesi şudur: Birincisi, kişisel çıkarlarının ve ihtiyaçlarının peşinden gitmektir. İkincisi de herkes kendi çıkarlarını ve ihtiyaçlarını başkalarının çıkarlarını ve ihtiyaçlarını tatmin etmek için çalışırsa karşılayabilir düşüncesinin yerleşmesidir. Sivil toplum, bu iki ilkeyi birbiriyle uzlaştırarak kendi iç örgütlenmesini etik yaşama bağlar. Böylece, sivil toplum, aileyle başlayan etik yaşamın bir momenti olarak nesnel tını yansıtır. Sivil toplum içindeki bu ilişkiler aile momentinde olduğu gibi belli aşamalar içermektedir. Hegel, bu aşamaları *ihtiyaçlar sistemi*, *yargı gücü*, *korporasyonlar* olarak sıralamıştır (PR, §188). İhtiyaçlar sistemi, sevgi temelinde ele alınan aile hayatını, kendi mülkiyetine sahip olma ve onu mübadele etme hakkını içerir. Yargı gücü, mülkiyetin teminat altına alınarak adaletin kamusal olarak yayımlanmış yasalar temelinde sağlanmasını içerir. Korporasyonlar da bireyin çıkarları ile toplumun ortak çıkarları arasında denge kurarak toplumun üyelerini koruyan kamusal örgütlenmelerdir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi aile üyelerinin yeni aile(ler) kurması; eş deyişle, ailenin çözülüp kendiliğinden genişlemesi ve yeni aileler, millet, halk oluşturmaları sivil toplumu meydana getirir. Dolayısıyla aile, sivil toplumun ve bir milletin ya da bir halkın doğal temelini oluşturur. Aile, sivil toplumun temeli olsa da, Hegel sivil toplumu aileden ve devletten ayırır. Bu yönüyle Hegel, “sivil toplum’u ya da ekonomik alanı, aileden ve farklı bir örgütlenme yapısı olan devletten ayıran ilk kişidir.”¹⁴⁹ Hegel'e göre aileyi sivil toplumdan ayıran en temel özelliklerden birisi aile üyelerinin birbirlerine sevgi gibi içsel bir bağla birbirine bağlanmış olmasıdır. Bu nedenle aile aşamasında tanınmanın ve dolayımın temelinde sevgi vardı. Sivil toplumda ise bireyler arasındaki tanınmanın ve dolayımın temelinde ihtiyaç ve bu ihtiyacın karşılanmasını sağlayan emek vardır. İnsan,

¹⁴⁹ A. g. e., s. 400.

emek aracılığıyla doğayı, dolayısıyla nesneyi, kendi ihtiyaçları doğrultusunda dönüştürür. Böylece kişi kendi ihtiyaçlarını ve arzularını dönüştürdüğü nesnede görür. Eş deyişle, kişi emek aracılığıyla dönüştürdüğü nesnede kendini tanır. Emek, insanın kendi arzularını tanımasını sağlarken diğer yandan da onu bir topluluğun üyesi yapar. Böylece, “insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler doğal, doğrudan ya da ilksel anlamda soyut ilişkiler olarak görülmez artık; emek dolayımı somut bir anlama sahiptir ve bu somutluğunda aynı zamanda soyut ve evrensel olanı imlemektedir.”¹⁵⁰ Emek dolayımının somutluğu insanlar arasındaki ortak amacı oluşturur. Bu ortak amacı sağlayan bireylerin birbirlerine karşı geliştirdikleri etik sorumluluktur. “Aslında sivil toplumu “etik,” yani *sittlich* kılan, (...) bireyleri başka bireylerin tikel istek ve ihtiyaçlarını dikkate almaya zorlamasıdır, ki böylece bireyin kendi özel çıkarlarının karşılanabilmesi için bir tür karşılıklılık çerçevesinde dolayımınmaya gereksinim duyduğu ortaya çıkar.”¹⁵¹ Etik sorumluluk, karşılıklılık ilkesi temelinde bireylerin kendi ihtiyaç ve gereksinimlerinin dolayımına girmesidir. Böylece bireyin çıkarları ile toplumun çıkarları iç içe geçerek öznel ihtiyaçlar nesnel hale gelmiş olur. Kişi, kendi ihtiyaç ve gereksinimlerinin, çıkarlarının karşılanabilmesi için karşılıklılık ilkesi çerçevesinde diğerinin dolayımına ihtiyaç duyar. Bu dolayımında tarafların kendi ihtiyaçlarının karşılanacağına inanmalarının temelinde sivil toplumdaki kamusal kurumlara duyulan güven ve etik sorumluluk vardır. Bu nedenle Hegel, sivil toplumu etik ilkelerin yaşam bulduğu alan olarak görür. Etik ilkeler ise “özgürlüğü bir çağın düzenlenmiş yaşam formunda temsil ederler.”¹⁵² Sonuç olarak, sivil toplum, “bireylerin net toplumsal kimlikler edindikleri, başkalarının iyiliğine yönelik belirli etik ilgiler geliştirdikleri gerçek bir *toplumdur*. Bu toplumda bireyler başkalarıyla ortak veya kolektif amaçlar doğrultusunda ilişkiye girme imkânı bulurlar.”¹⁵³ İnsanlar, toplumsal kimliklerini sevgi değil de bilinç temelinde ilk olarak sivil toplumda kazanır. Bu toplumsal kimlikte beni diğeriyle eşit kılan geleneksel aidiyetimiz değil, ihtiyaçlar

¹⁵⁰ Ateşoğlu, Güçlü (2013). “Hegel’in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 36). Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

¹⁵¹ Pinkard, Terry (2012). “Hegel’in Hukuk Felsefesi: Özgürlük, Tarih ve Modern Avrupa Devleti”, *Hegel* (s. 478). Çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

¹⁵² Wood A. W. (2013). “Hegel ve Marksizm”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 412). Çev. Bora Erdağı & Mehmet Evren Dinçer. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

¹⁵³ A. g. e., s. 399.

üzerinden kendini olumlama durumudur. Bu olumlama aynı zamanda bireylerin karşılıklı olarak birbirlerini tanıyıp kabul etmelerini ifade eder.

Hegel'e göre ihtiyaçlar sisteminin temelinde öznel olan ihtiyacın nesnelleşerek tatmin edilmesi vardır. Bu ihtiyaçların tatmin edilmesi, sistemi üretim merkezli düşünmemizle sonuçlanır. Sivil toplum sadece ihtiyaçların giderilmesini değil, üretimi de organize etmesi gerekir. Hegel'e göre ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçlardan hareketle üretimi organize edecek bilim 'politik ekonomi' bilimidir (PR, §189). Politik ekonomi bilimi, insanların yeme, içme, giyinme gibi temel ihtiyaçları karşılamaya yönelik bir bilimdir. Ancak insan bu sınırlı, somut doğal ihtiyaçlarla yetinmez. Bu somut ihtiyaçları daha özel ve çeşitli hale getirerek soyutlaştırır. "İhtiyaçlar ve araçlar nitelik olarak soyut hale geldiğinde, soyutlama aynı zamanda bireyler arasındaki karşılıklı ilişkinin belirlenimi haline gelir. Tanınmanın niteliği olarak bu evrensellik, soyut ihtiyaçları ve onların tatmin yollarını, araçlarını somut ve toplumsal hale getiren momenttir."¹⁵⁴ Bu moment, eş deyişle sivil toplum, "bireylerin, ihtiyaçlarını karşılamak ve arzularını tatmin etmek için çalıştıkları ve mal üretmek amacıyla işbirliği yaptıkları ekonomik özgürlük ve etkinlik alanıdır."¹⁵⁵

İş-birliği, beraberinde iş-bölümünü getirir. Hegel'in sivil toplum bağlamında ele aldığı emek, üretim, iş-birliği ve iş-bölümü kavramlarını sadece ekonomik bağlamda verimlilik ilkesi üzerinden ele alırsak, Hegel'in sivil topluma atfettiği temel işlevi gözden kaçırmış oluruz. Wood'a göre sivil toplumun işlevi sadece insanların somut ihtiyaçlarını karşılamak değildir. Sivil toplum bağlamında ifade edilen bu kavramların işlevi sadece ihtiyaçların doyurulması değildir. Öyle olsaydı sivil toplumda ortaya çıkan kimlik, mal alıp vermenin ötesine geçemezdi. Sivil toplumun işlevi, insanın kendi pratik kapasitelerini geliştirerek kendini gerçekleştirmek ve yeni bir yaşam modeli sağlamaktır. Bu yaşam modelinde insan evrensel bir kişi olarak algılanır. Kişinin evrensel olarak algılanması ise daha önce belirttiğimiz gibi onu tikel durumuyla (dinse, etnik) değil, evrensellik düşüncesi bağlamında ele almakla mümkündür. Bu evrensel yaşam modelinin gerçeklik kazanması, kendini kurumlarda ve 'yasa' olarak hukuk alanında ifade etmesinde bulur. Dolayısıyla

¹⁵⁴ Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 189, §192). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

¹⁵⁵ Houlgate, Stephen (2021). "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Anahatları'na Giriş", *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 379). Çev.&Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

yasa, şimdi ve burada olandan hareket ettiği sürece gerçeklik kazanır. Evrensel olarak bir şeyin bilincine varmak, onu şimdi ve burada olanın belirlenimi içinde kavramakla mümkündür.

Sivil toplumda hak ile yasa aynı şeydir (PR, §217). Bu da daha önce soyut olarak ele alınan hak kavramının evrensel olarak herkes tarafından bilinmesini ve kabul edilmesini beraberinde getirir. Yasaların bağlayıcı bir güce sahip olması için, onların öz-bilinç tarafından evrensel olarak bilinmesi gerekir (PR, §215). Kişiler haklarını arayabilmeleri için ilk olarak haklarının ne olduğunu bilmeleri gerekir. Bu bağlamda Hegel, tiran Dionysios'un kanunları kimsenin okuyamayacağı bir yere asmasını örnek vererek (PR, §215), kanunları gizlemenin ya da anlaşılmasız kılmanın adaletsizliğe yol açacağını belirtir. Bu nedenle yasanın bilgisini elinde bulundurduğunu ve bu bilgiyi kamusal tartışmaya açmayı reddeden hukukçuların tavrını şiddetle reddeder. Evrensel nitelikte olan bir bilgiye erişmek ya da onu öğrenmek için o konuda profesyonel olmaya gerek yok. Hegel'e göre hak evrensel niteliktedir ve insanlığın en değerli yanını oluşturan özgürlükle ilgilidir (PR, §215). Dolayısıyla yasayı bilmek, onun yaptırım gücünü de bilmektir. Hegel yasanın neliğini şu şekilde özetler:

Yasa kapsamlı, kapalı ve eksiksiz bir bütün olmalıdır. Diğer yandan sürekli daha fazla belirlenime ihtiyaç duyar. Ancak bu çelişki, sadece sabit ve değişmeden kalan evrensel ilkelerin *özel durumlara uygulanması* yoluyla ortaya çıktığı için, tam bir hukuk kuralına sahip olma hakkı, bu basit ve genel ilkelerin ayrı ayrı ortaya konulabilmesi ve anlaşılabilmesi hakkı gibi, özel durumlara uygulanışından farklı olarak bozulmadan kalır.¹⁵⁶

Yasanın en temel işlevinden biri bireyi ve mülkiyeti teminat altına almasıdır. Hegel'de mülkiyet, eş deyişle bir şeye sahip olma durumu, bireysel değil toplumsaldır. Bir şeyi mülk edinmenin yolu iki aşamalıdır. Birinci aşaması, doğadaki nesneyi ortadan kaldırmadan onu kendine mal etmesi ve korumasıdır. İkinci aşaması ise, bu nesnenin başkaları tarafından kabul edilmesi, tanınmasıdır. Sadece ona sahip olmak, onu mülk edinmek için yeterli değildir. Onun bir de diğerleri tarafından kabul edilmesi gerekir. "Sahip olma bireyle ilişkiliyken, mülk toplumla ilişkilidir: Sahip olma, başkalarının

¹⁵⁶ Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 204, §216). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

bizatihi mülkü kabul etmesiyle mülk haline geldiğinden, mülk toplumsal bir niteliktedir.”¹⁵⁷ Dolayısıyla mülk, hem tanınma mücadelesindeki bir momenti hem de onu teminat altına alacak olan yasanın toplumsal karakterini ifade eder. Toplumsal karakter taşıyan yasaya karşı işlenecek suç da bireysel değil toplumsal niteliktedir. “Mülkiyet ve bireysellik sivil toplumda hukuki tanınırlığa ve yasallığa sahip olduğu için; suç artık sadece öznel olarak sonsuz olanın değil, aynı zamanda varoluşu doğal olarak istikrarlı ve güçlü olan *kamusal şeyin [Sache]* ihlali haline geliyor.”¹⁵⁸ Bu noktada Hegel, suçun toplumsal olana yönelik olduğunu söyleyerek, bu suça verilecek cezanın sivil toplum tarafından belirleneceğini ifade eder (*PR*, §218). Hegel suçu ortadan kaldırmaya yönelik ceza ve intikam olmak üzere iki yönelimden bahseder. Suça karşı verilen tepki *intikam* şeklindeyse bu yasal olarak cezanın adaletini yansıtmaz (*PR*, §102, §220). Yargı gücü, mülkiyete ve kişilere karşı işlenmiş suçları intikam değil, ceza sistemi aracılığıyla gidermeyi amaçlar. Yargı gücü, kamusal otoritesini sivil toplum içinde tesis edilen yasaya göre adaleti sağlayarak perçinler. Cezanın amacı yasanın otoritesini sivil toplumda yeniden tesis ederek adaleti sağlamaktır. İntikam, adaleti yeniden tesis etmeye ve kamusal otoriteyi güçlendirmeye yetmez. Bu nedenle intikam yasayı yansıtmaz. Yasa, sivil toplumun yasası olduğu oranda; sivil toplum da gücünü o yasadan alır. Bu bağlamda Hegel’in diğer düşünürlerden farkı yasayı, suçu ve cezayı etik yaşamın devlet momentinde değil sivil toplum momentinde ele almış olmasıdır. Bu da yasanın temelini devlet değil, sivil toplumda içselleşmiş ilişkiler ve kurumlar olduğunu gösterir. Hegel, hem sivil toplumda yasanın içselleşme sürecini hem de birey ile toplum arasındaki çıkar çatışmasını aşma sürecini “Kamu Yönetimi ve Korporasyonlar” başlığı altında inceler. Kamu yönetimi ve korporasyonlar toplumsal birliği sağlaması bakımından birbirini tamamlayan örgütlenme süreçleridir. Eş deyişle, toplumsal birliğin bütün tikel durumları kapsayacak şekilde gerçekleşmesi bu iki örgütlenmeyle mümkündür. Kamu yönetimi, bu birliği sadece görelî olarak gerçekleştirirken korporasyonlar bu birliği sınırlı da olsa somut hale getirir (*PR*, §229).

¹⁵⁷ Avineri, Shlomo (1974). *Hegel's Theory of Modern State* (s. 84). Cambridge University Press. Akt. Ateşoğlu, Güçlü (2013). “Hegel’in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 37). Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

¹⁵⁸ Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 207, §218). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

Sivil toplumun yasayı ve adaleti tesis etmesi ancak tüm tikel durumları kuşatan bu birliğin somut hale gelmesiyle mümkündür.

İhtiyaçlar sisteminin en temel amacı toplumu refah seviyesine ulaştırmaktır. Refah sadece üretimle ilgili değil, bu üretimin zenginliğe ve mülkiyet özgürlüğüne dönüşmesiyle ilgilidir. “Bir devlet ancak iyi yasalar göz önüne alındığında gelişebilir. Ve mülkiyet özgürlüğü refahın en temel koşuludur.”¹⁵⁹ Zenginlik, insan ihtiyaçlarını karşılayan yöntem ve tekniklerin evrenselleşmesiyle ilgilidir. Hegel’e göre tekniklerin evrenselleşmesi üretim sonucunda ortaya çıkan kaynakları artırır. Ancak bu kaynakların artması aynı zamanda kendi emekleri aracılığıyla geçimini sağlayan büyük bir toplumsal kesimi, eş deyişle işçileri işsiz ya da yoksul duruma getirir. Yoksulluk, zorunlu ve asgari geçim düzeyinin altında olmak demektir. İnsan kendi öz faaliyetini gerçekleştirme standartlarını yitirdiğinde sivil toplumun bir üyesi olmaktan uzaklaşarak ‘ayak takımı’ yığına dönüşür (PR, §243-245). Ayak takımı, “kendi emeği ile geçimini sağlamak için çalışma onurundan yoksun ve buna rağmen geçinme hakkını talep eden”¹⁶⁰ bir sınıfa dönüşür. Hegel, sivil toplumun haklarından yoksun ve dolayısıyla korporasyonlara üye olma hakkına sahip olmayan ve ayak takımı olarak tanımladığı yoksulları zümre olarak değil, ‘sınıf’ olarak ele almaktadır. Bu noktada Hegel’in zümre ile sınıf ayrımı yaptığını söyleyebiliriz. “Zümreler, işlevsel olarak tamamlayıcı toplumsal konumlar ile ekonomik roller arasındaki ‘somut ayrımlar’ üzerinde temellenmektedir.”¹⁶¹ Sınıf ise gelir düzeyi düşük, yetiştirilme tarzı bakımından soylu olmayan, eğitimsiz olduğu için korporasyonlar başta olmak üzere sivil toplumun haklarından yararlanamayan ya da kısmi olarak yararlanabilen, sadece hayatta kalabilmek için belli bir ücret talep edebilen insan grubudur. Hegel’e göre yoksulların hayatta kalabilmek için ücret talep edebilmelerinin nedeni kendi emekleri olmadan yalnızca zenginlerden gelen yardımlar aracılığıyla geçimlerini yürütebilmelerinin sivil toplumun ilkelerine ve bireyin haysiyet duygusuna aykırı olmasıdır. Ne olursa olsun yoksullar bağımsızlık ve haysiyet duygusuna sahip kişilerdir. Yoksullar, ne tam olarak sivil toplumun dışında tutulur, çünkü sivil toplumdaki düşük

¹⁵⁹ Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 215, §229). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

¹⁶⁰ A. g. e., s. 221, §244.

¹⁶¹ Wood A. W. (2013). “Hegel ve Marksizm”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 403). Çev. Bora Erdağı & Mehmet Evren Dinçer. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

değerdeki etkinlikler yoksullara açıktır; ne de tam olarak sivil toplumun içine dâhil edilir. Wood, yoksullar ile sivil toplum arasındaki ilişkiyi Marx’tan ödünç aldığı “Sivil toplum içinde, sivil topluma ait olmayan bir sınıf”¹⁶² cümlesiyle açıklar. Dolayısıyla zümre, sınıfa göre etik yaşama ve devlete daha çok hizmet eden ve somutlaşan bir etkinliği temsil eder. Terry Pinkard’a göre bu etkinliğin faili ‘yurttaş’ değil burjuva, eş deyişle *Bürger*’dir.¹⁶³

Hegel, *Hukuk Felsefesinin*’nin “Sivil Toplum” başlığında, karşılıklı üretim ve mübadele tekniklerine göre toplumda üç temel zümrenin olduğunu vurgular.¹⁶⁴ Bunlardan birincisi toprağa bağlı olarak yaşayan köylü zümresidir (*PR*, §203). İkincisi, kendi içinde ustalık (zanaatkarlık), üretim (fabrika-sanayi), ticaret bölümlerinin olduğu ticari zümre ya da burjuvazidir (*PR*, §204). Üçüncüsü de bütün yeteneklerini toplumun ortak çıkarları için kullanan ve rasyonel olanın kapsayıcılığının en yüksek olduğu evrensel zümre ya da bürokrasidir (*PR*, §205). Tarımsal zümre ya da köylülük, toprak ve doğayla dolaysız bir bağlılık ve uyum içinde olması bakımından aileyi yansıtır. Ticari zümre ya da burjuvazi, ‘refleksif’ ya da ‘düşünsel’ hesaplama etkinliğini temel alır. Bu zümre, bu etkinlik dolayısıyla doğayı meta haline dönüştürür ve piyasadaki dolaşımını sağlar. Evrensel zümre de ortak iyiyi temel alarak sivil toplumun bir bütün olarak refaha kavuşmasını amaçlar. Sivil toplumun içinde olmak ve onun bütün haklarından faydalanmak bir zümreye üye olmayı gerektirir. “Sivil toplum üyesi kendi özel yeteneğine göre bir korporasyonun üyesi olur.”¹⁶⁵ Hegel’e göre yetenek, temeli ailede atılan eğitimin bir sonucudur. Bu eğitim, sivil toplum içindeki felsefe, din, sanat, bilim, tıp, hukuk gibi yüksek değerdeki etkinlik alanlarını içerir. Yoksullar eğitimden yoksun oldukları için bu etkinlik alanlarından herhangi birine sahip olamazlar. Hegel’e göre kişinin hangi zümreye üye olacağı “tam olarak ‘antik dünya ve modern dünyanın’ ve buna ek olarak ‘Doğu’ ve ‘Batı’ dünyasının politik yaşamlarının arasındaki farkın net ifadesidir. (...) salt doğum ve

¹⁶² A. g. e., s. 404.

¹⁶³ Pinkard’ın yapmış olduğu ‘yurttaş’ ile ‘burjuva’ ayrımı ihtiyacın karşılama biçimine dayanmaktadır. Bu bağlamda ‘yurttaş’, kendi ihtiyaçları peşinde koşan ve bu ihtiyaçların karşılanmasında diğerini hesaba katmama tavrını gösteren kişidir. ‘Burjuva’ ise kendi ihtiyacının karşılanmasında diğerini de hesaba katan, kendi istencini diğerinin istencine ekonomik olarak değil, etik olarak bağlayan modern bir kişiliği temsil eder. Bkz. Pinkard, Terry (2012). “Hegel’in Hukuk Felsefesi: Özgürlük, Tarih ve Modern Avrupa Devleti”, *Hegel* (s. 479). Çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

¹⁶⁴ Hegel toplumun içinde ortaya çıkan zümreleri ve bu zümrelerin sivil toplumla ve etik yaşama ilişkisini farklı pasajlarda ele almaktadır. Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 192, 195, 224, §200, 206, 250, 252). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

¹⁶⁵ A. g. e., s. 224, §251.

aile -modern toplumlarda- kişinin zümresini kendisi için belirleyemez.”¹⁶⁶ Hegel, bu noktada soyluluğu ayrı tutar. Soyluluk, bir zümre olmamakla beraber nerede doğduğuna ve hangi aileye ait olduğuna ilgilidir. Zümreler, “toplumda ‘doğal’ bir ayrışma sonucunda değil, modern bireylerin kendileri için kabul ettikleri ‘iyi’ler ve gerekçelendirme tarzlarına göre” örgütlenirler.¹⁶⁷

Sivil toplumdaki korporasyonların işlevi aynı olmakla beraber içerikleri ve temsil ettiği “iyi” farklıdır. Öte yandan bu üç zümreden herhangi birisi sivil toplumun etik düzenini sağlayamaz. Ya da sivil toplum, bu üç zümreden herhangi birine indirgenemez. Pinkard’a göre sivil toplumun etik yaşam düzeni bu üç zümrenin birbirini denetlemesi ve birbirine olan bağlılığını sağlar. Örneğin, Pinkard’a göre ticaret zümresi verimlilik ilkesi temelinde kendi çıkarları peşinde koştuğu için, etik yaşam bağlamında sivil toplumun toplumsal birliğini tehdit etmektedir. Bu tehlikeyi aşmanın yolu bu zümrenin diğer zümreler ve sivil toplum içinde tesis edilmiş yasal organlar (kamu gücü) tarafından denetlenmesidir. Sivil toplumda, kamu gücünün gözetiminde bireysel çıkarları toplumun ortak çıkarlarını gözeterek koruyan korporasyonlardır. Korporasyonlar hem bireyin hak ve özgürlüklerini gözetir hem de toplumsal ihtiyaçlar ve çıkarlar doğrultusunda toplumsal dayanışmayı örgütler. Birey ile toplum arasındaki gerginliği hem bireyin hak ve özgürlüklerini hem de toplumun ihtiyaç ve çıkarlarını gözetken korporasyon tarzı örgütlenmeyle aşmayı hedefler. Korporasyonlar, hem toplum karşısında bireysel çıkarların göz ardı edilmesini hem de bireyin çıkarlarını toplumun çıkarlarının üstünde tutma refleksini engeller. Bu açıdan daha önce *Tinin Fenomenolojisi*’nin ‘Öz-bilinç’ bölümünde vurguladığı Ben ile Biz arasındaki özdeşimi, etik yaşam bağlamında, sivil toplumda korporasyonlar aracılığıyla yeniden kurar. Sonuç olarak, korporasyonların işlevi sivil toplum içindeki evrensel olanın edimselleşmesini ve kurumlar aracılığıyla onun güvenliğini sağlamaktır (*PR*, §249).

Hegel’e göre sivil toplum yoksulluk ile zenginlik arasında eşitsizlikler yaratmıştır. Yoksulluk, sivil toplumun kendi iç işleyişinin ve gelişiminin bir sonucudur. İnsan ihtiyaçlarının ve onları tatmin etmek için geliştirilen yöntem ve araçların ‘evrenselleştirilmesi’ üretimi ve servet birikimini arttırmıştır. Ancak bu birikim pazar

¹⁶⁶ Pinkard, Terry (2012). “Hegel’in Hukuk Felsefesi: Özgürlük, Tarih ve Modern Avrupa Devleti”, *Hegel* (s. 480). Çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

¹⁶⁷ A. g. e., s. 480.

dolaşımına dâhil edilemediğinde, üretimi sağlayan üretim işçilerinin çalışma nedeni ortadan kalmış olur. Üretim ile tüketim birbirini dengelemeyip üretim fazlalığı olduğunda, sivil toplumdaki zenginlik az sayıda kişinin elinde toplanır (PR, §244). Zenginlik az sayıda kişinin elinde toplandıkça toplum içindeki yoksulluk da artar. Yoksulluk koşulları arttıkça sivil toplum içindeki gerginlikler, topluma yabancılaşma artar ve bu çerçevede toplumun dağılma koşullarının zemini oluşur. “Yoksulluğun nasıl ortadan kaldırılacağı konusu özellikle modern toplumu çalkalayan ve cefa içinde bırakan bir sorudur.”¹⁶⁸ Hegel sivil toplumun karmaşık yapısının ürettiği yoksulluğu ve eşitsizliği yine sivil toplumun içinde etik kurumlar geliştirerek çözmeye çalışır. Hegel’in yoksulluğa getirdiği çözümün iki boyutu vardır. Birincisi, sivil toplumun kendini dışarı açmasıdır. Sivil toplumun kendini dışarı açması demek, ürettiği malları pazarlayabilecek yabancı topraklara, halklara, kültürlere yönelmesidir. Bu da sivil toplumun sistemli olarak kendinden geri toplumlara yönelerek yeni sömürgeler, koloniler kurmasıdır (PR, §246-248). Çözümün ikinci boyutu ise üretimin düzenlenmesiyle ilgilidir. Üretimin düzenlenmesi, üretimin ihtiyaca göre yapılarak aşırı üretimin engellenmesi ya da sınırlandırılmasıdır. Hegel’e göre üretimdeki bu dengeyi sağlayacak olan korporasyonlardır. Bu nedenle Hegel’in yoksulluğa getirdiği çözümün ikinci boyutunu sivil toplumda etik kurumların gelişmesini sağlayan korporasyonlar oluşturur. Burada Hegel’in korporasyonları çözüm olarak görmesinin nedeni, onları hem iş organizasyonunu hem de etik ilkeleri yaşama geçirmenin aracı olarak görmesidir. “Korporasyon, aynı iş ya da mesleği paylaşan insanların birliğidir, devletten bağımsız olsa da devletçe resmi olarak tanınır.”¹⁶⁹ Hegel’e göre korporasyonlar modern işletmelerden çok ortaçağ loncalarıyla ilişkili kurumlardır. “(...) korporasyonlar sivil toplum içindeki etik andır; Eş deyişle, insanı sadece bir işçi veya tüketici olarak değil, bir bütün olarak tanımak ve onurlandırmak için aileye benzer bir rol oynar.”¹⁷⁰ Korporasyonun kurduğu birlik etik yaşamın birliğini yansıtan ve aidiyet duygusunu güçlendiren bir birliktir. “Bu yüzden, yoksulluk toplumsal ve ekonomik devrimle değil, bir korporasyona (ve devlete) üyelik yoluyla, üreticiler ve işçiler arasında birinin diğerine

¹⁶⁸ Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 221, §244). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

¹⁶⁹ Beiser, Frederick (2019). *Hegel* (s. 319). Çev. Seçim Beyazıt. İstanbul: Alfa Yayınevi.

¹⁷⁰ Williams, Robert R. (1997). “Recognition and Ethics”, *Hegel’s Ethics of Recognition* (s. 3). London: University of California Press.

karşı belirtik biçimde *etik* ilgisi beslenerek önlenecektir.”¹⁷¹ Etik ilgi aynı zamanda birey ile toplum, özel yaşam ile evrensel bir toplumun üyesi olarak genel yaşam arasındaki bağı kurar. “Bu şekilde ‘sivil toplum’ alanı *devletin* alanına doğru taşar.”¹⁷²

2.3.3. Devlet: somut evrensellik olarak özgürlük

Sivil toplum, bireyin özgürlük alanı olduğundan aile, ekonomi, yasal düzenlemeler gibi alanları bireyin özgürlüğünü ve ihtiyaçlarını her koşulda koruyarak ele alır. Bununla birlikte “politik yaşamın amacı, *özgür halkın* var olabilmesi için zorunlu koşulları”¹⁷³ kurmaktır. Sivil toplum ile devlet arasındaki ilişki Hegel’in politika felsefesinde önemli bir tartışmayı ifade eder. Bu tartışma bağlamında Pinkard’a göre Hegel, sivil toplum alanı ile devlet alanının birbirine karıştırılmaması gerektiğini vurgular çünkü sivil toplumun temel ilkesi kişisel özgürlüğü ve mülkiyeti güvence altına almaktır. Sivil toplumun bireyle kurduğu bu ilişkiyi devletin bireyle kurduğu ilişki olarak düşünersek, kişinin devletin üyesi olma durumunun zorunlu koşullarını ortaya koymak mümkün olmaz. Devletin temel ilkesini bireyin özgürlüğünü ve mülkiyetini korumak olarak kabul edersek, bu durumda devlet, bireylerin bir araya gelerek bir ‘sözleşme’ aracılığıyla tesis ettikleri bir kuruma dönüşür. Hegel, devletin sözleşme ile tesis edildiğini söyleyerek politik yaşamı ve devleti bu sözleşmenin ürünü olarak gören Hobbes, Locke, Rousseau gibi sözleşmecî düşünürlere şiddetle karşı çıkar. Bu gelenek bireyin peşinde koştuğu öznel amaçlar ile devletin genel amaçlarını doğru bir biçimde birleştiremedikleri için, birey-devlet birlikteliğini kuramamışlardır. Bu nedenle Hegel’e göre genel irade, devlet, politik yaşamın zorunlu koşulları, öznel ve keyfi iradeden türetilemez (*PR*, §258). Diğer yandan sivil toplum alanı ile devlet alanını farklı ilişki tarzlarını ifade etmesine rağmen ilişkilendirilmesi gereken iki alan olarak da düşünmek mümkündür. Bu bağlamda Hegel, sivil toplum üyelerinin “ait oldukları devletin topluluğununkinden farklı olan kendi amaçlarının olduğuna işaret”¹⁷⁴ etmekle beraber; bu özel amaçların devletin nesnel amaçlarına bağlanması gerektiğini

¹⁷¹ Houlgate, Stephen (2021). “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Anahatları’na Giriş”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 381). Çev.&Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

¹⁷² Wood, A. W. (2013). “Hegel ve Marksizm”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 400). Çev. Bora Erdağı & Mehmet Evren Dinçer. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

¹⁷³ Pinkard, Terry (2012). “Hegel’in Hukuk Felsefesi: Özgürlük, Tarih ve Modern Avrupa Devleti”, *Hegel* (s. 482). Çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

¹⁷⁴ Iltting, K.-H. (2021). “Hegel’in Devlet Kavramı ve Marx’ın Erken Dönemindeki Eleştirisi”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 451). Çev. Işıl Bayar Bravo. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

vurgular. Çünkü “devletin asıl görevi, birbirinden ayrı toplumsal çıkarların eşgüdümünü içerir.”¹⁷⁵ Başka şekilde ifade edecek olursak, öznel iradede içerilmiş olan özgürlük, öznel özgürlüktür. Nesnel iradede içerilmiş olan özgürlük de nesnel özgürlüktür. Hegel’e göre devlet, kendi özel amaçları peşinden koşan iradenin özgürlüğü olarak ‘öznel özgürlük’ ile evrensel iradenin özgürlüğü olarak ‘nesnel özgürlük’ün birliğidir. Bu birlik içinde devlet, “kendiliğinde ve kendisi için rasyonel olandır”¹⁷⁶. Bu bağlamda Hegel, sözleşmecî gelenek gibi, devletin nasıl ortaya çıktığıyla değil, ne olduğuyla ilgilenir. Hegel’e göre, devletin kaynağı nedir sorusunu sorarak devletin nasıl ortaya çıktığıyla ilgilenmek, devlet fikrinin kendisiyle değil, onun tarihteki karşılığıyla ilgilidir (*PR*, §258). Buna karşılık Hegel, devletin felsefi bilgisiyle ilgilendiğini söyleyerek devletin ne olduğuna odaklanır. Devletin ne olduğu ise “kendiliğinde ve kendisi-için zorunlu ve evrensel olan tindir”¹⁷⁷. Zorunlu ve evrensel tin olarak devlet, bir yandan aile ve sivil toplum içinde bireysel çıkarlar peşinden koşan iradenin tanındığı, diğer yandan da kendini evrenselin bir üyesi olarak gören ve evrensel olana hizmet eden somut özgürlüktür.

Somut özgürlük, kişi hakları ile o kişinin devlete karşı görev ve yükümlülükleri arasındaki zorunlu ilişkinin gerçekliğidir. “Yükümlülük, öncelikle, benim bakış açımına göre gerçek (substantial), kendiliğinde ve kendisi-için evrensel olan bir şeyle ilişkilidir. Öte yandan, hak ise bu temel gerçekliğin (substance) *varlığıdır*; bu nedenle onun özel görünümüdür ve bana özgü olan özgürlüğümü oluşturur.”¹⁷⁸ Bu haliyle yükümlülük ve hak formel olarak birbirinden ayrı ve farklı kişilere tahsis edilmiş gibi durur. Bu noktada Hegel, soyut olarak bir kişinin hakları ile görevleri arasında zorunlu bir ilişki yerine soyut bir eşitlik kurulduğunu vurgular. Bu eşitlikte özgürlük, kişinin özgürlüğüyle sınırlı kalırken; Görev-yükümlülük-ödev, özgürlüğün soyut bir koşulu olarak kalır. Hegel’e göre devlet, aile ve sivil topluma göre dış zorunluluğu da içine alan daha yüksek bir otoritedir (*PR*, §261). Devletin bu otoritesi kendinde geçerli olan hukuk formlarına ve sivil toplumdaki kurumların devlete karşı olan yükümlülüklerine dayanır. Yükümlülük, *kendinde* ve *kendisi-için* evrensel olan devlete karşıdır. Etik yaşam bağlamında devletin gerçekliği de

¹⁷⁵ A. g. e., s. 451.

¹⁷⁶ Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 228, §258). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

¹⁷⁷ Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 229, §258). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

¹⁷⁸ A. g. e., s. 236, §261.

bireyin özgürlüğünü koruyarak bu sorumluluğu karşılamaktır. Böylece, devletin gerçekliği ile bireyin özgürlüğü iç içe geçmiş olur. Eş deyişle, “özel (substantial) olana karşı olan yükümlülüğüm aynı zamanda benim özel özgürlüğümün de varoluşudur. Bu, devlette sorumluluk ve hakkın *aynı ilişkide birleştiği* anlamına gelir”¹⁷⁹. Devlette sorumluluk ve hakkın aynı ilişkide birleşmesi, aynı zamanda özel çıkarların genel çıkarlarla uyumlu hale gelmesini ifade eder. Bu aşamada tanınma, “aile üyelerinin birbirleri için sergilediklerine benzer şekilde, etik kaygıları kişisel düzeyden ulusal düzeye genişletmek için çaba harcayan”¹⁸⁰ devlette somutlaşır. Hegel’e göre kişisel hak ve çıkarları koruyan ailede ve sivil toplumda tanınma, aile ve mülkiyet gibi bireyler ve kurumlar arasında iken; somut özgürlük ilkesini temel alan devlette tanınma, evrensel düzeye taşınır.

Sivil toplumdaki tanınmanın evrensel düzeye taşınması, ancak özel sivil hakların kamusal haklarla tamamlanmasıyla mümkündür. Aile ve sivil toplum alanında sivil haklar doğrudan kazanılırken, kamusal haklar iki şekilde kazanılır. Bu bağlamda kamusal haklar ya toplum üyelerinin kendilerini toplumsal kurumlarda temsil edildiklerini gördükçe ya da “evrensel bir amaca yönelmiş bir meslek ve etkinlik fırsatı”¹⁸¹ yakalayarak kazanırlar. Dolayısıyla özel haklar ile kamusal haklar arasındaki bağlantı, sivil toplumdaki korporasyon tarzı örgütlenmeyle gerçekleşir. Sivil toplumdaki korporasyonlar, eylem alanını devlet alanına doğru genişlettikçe sivil toplum alanındaki özel haklar devlet alanındaki kamusal haklara bağlanır. Bu aynı zamanda özel çıkarların nesnel ve kamusal çıkarlar içerisinde özümsemesidir. Bu özümseme, ancak korporasyon tarzı örgütlenmenin devletin kurumlarına yansması vasıtasıyla gerçekleşir. “Bu kabul olmaksızın, modern bir devletin, somut özgürlüğün edimselleştiği bir kurum olduğunu iddia edemez.”¹⁸² Çünkü somut özgürlük, bireysel çıkarların evrensel çıkarlardan farklı olmadığı bilincinde olarak, yurttaşların evrensel adına edimde bulunabilme hakkıdır. Dolayısıyla özel ve siyasi çıkarlar, birbirleriyle çatışan iki kutup değil, birbirleri için

¹⁷⁹ A. g. e., s. 236, §261.

¹⁸⁰ Williams, Robert R. (1997). “Recognition and Ethics”, *Hegel’s Ethics of Recognition* (s. 3). London: University of California Press.

¹⁸¹ İltinç, K.-H. (2021). “Hegel’in Devlet Kavramı ve Marx’ın Erken Dönemindeki Eleştirisi”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 464). Çev. Işıl Bayar Bravo. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

¹⁸² A. g. e., s. 453.

karşılıklı olarak varolan iki tanınma alanıdır. Devletin en önemli amaçlarından biri olan kendi birliğini kurma imkânını şu şekilde özetleyebiliriz:

(...) devletin birliği ancak, devletin organları yurttaşların tikel çıkarlarından bağımsız olmadığına, aksine alenen ve yurttaşların rızasına uygun olarak edimde bulduklarında, diğer taraftan, yurttaşların yalnızca özel çıkarların peşinde koşmakla sınırlanmadığı, aynı zamanda genel topluluğun çıkarlarıyla uygunluk içinde ve evrensel amaçları göz önünde tutarak edimde bulduklarında güvence altındadır.¹⁸³

Buradan hareketle devlet, özgürlüğü kendi edimselliğinde kazanabilmesi için devletin birliğini güvence altına almalıdır. Bu ancak özel yaşam alanını ve sivil hakları temel alan aile ve sivil toplum ile kamusal yaşam alanını ve siyasi hakları temel alan devlet alanını birleştirmekle mümkündür. Bu iki alan kendi içinde her ne kadar farklı ilişki tarzlarını temel alsa da toplumsal kurumların devletin kurumlarına bağlanarak özgürlüğün edimselliği kendini gösterebilmelidir. Özgürlüğün edimselliği ancak öznel ve nesnel çıkarların bir aradalığını temin edebilecek devletin kurumlarıyla mümkündür. Çünkü özgürlüğün edimselleşmesi, “devlet kurumlarının örgütlenmesiyle tamamlanır ancak.”¹⁸⁴ Bu örgütlenme devleti kendi kendine yeten bir gerçeklik olarak kavramamızı sağlar. Hegel’e göre, kendi kendine yeten bu gerçekliğin kendini temellendirmesi için din gibi ‘otorite ve inanca’ değil¹⁸⁵, anayasa ve etik kurumlara ihtiyaç duyar.

Hegel, modern devlet olarak ön gördüğü devlet biçimi anayasal monarşidir. “Hegel, anayasal monarşi biçimini savunmuş olsa da, kralın görevini, sadece bakanlıklarınca sunulan yasamaları iyice açıklamaktan ibaret olarak sınırlamıştır”¹⁸⁶. Anayasal monarşi biçimine dayalı olan politik devlet kendi içinde birbirlerini sınırlandıran ve denetleyen güçlere ayrılmıştır. Devletin birbirlerini denetleyen ve sınırlandıran güçlere ayrılmış olma fikri, ilk olarak Montesquieu’nun güçler ayrılığı ilkesini akla getirmektedir. Ancak Montesquieu, güçler ayrılığı ilkesiyle birbirinden ayırdığı güçler yasama-yürütme-yargı iken; Hegel, bu güçleri yasama-yürütme- anayasal monarşi olarak sıralar.

¹⁸³ A. g. e., ss. 453-454.

¹⁸⁴ A. g. e., s. 456.

¹⁸⁵ Bkz. Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (ss. 242-255, §270). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

¹⁸⁶ Pinkard, Terry (2012). “Hegel’in Hukuk Felsefesi: Özgürlük, Tarih ve Modern Avrupa Devleti”, *Hegel* (s. 482). Çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Bunlar arasında *yasama organı*, onun tarafından temsil edilen çoklukla ‘bağ’ından dolayı, evrensel karşılık gelir. *Yürütme gücü*, diyalektik mantık gereği tikelidir ve bu itibarla, toplumun tikelliğine ‘bağlanmış’tır; toplumsal farklılaşmalara karşılık gelen bakanlıklara ait bölümler vardır. Hegel’in şemasında, son olarak da, evrensellik ve tikelliğin bireysellik içerisinde eridiği birleştirici bir başkan olan *kral* vardır. Yürütme ve (dolaylı olarak) yasama organı tarafından öneriler sunulan monark, bireysel karar vericidir. Egemenliğin taşıyıcısıdır ve bu itibarla, modern klasik teoride devletin kişiliğini cisimleştiren preste modellenir.¹⁸⁷

Bu ayrımlardan hareketle Hegel’i klasik, liberal anlamda güçler ayrılığı fikrinin savunucusu olarak görmek yanlış olur. Çünkü Hegel, politik devlet içindeki farklı güçleri birbirini içerecek şekilde ele alır. Bu kavrayışta Hegel, “aslında, devletin amacını devlet içerisindeki yurttaşın siyasi özgürlük ilkesinden türetmek yerine, devlet gücünü ve güçler ayrılığını devletin amacının soyut idesi üzerinde temellendirmeye çalışır.”¹⁸⁸ Bu amaç doğrultusunda yargı yürütmenin, yasama ve yürütme de monarkın gücünde birleşir. Eş deyişle tümellik (yasama) ile tikellik (yürütme) monarkın bireyselliğinde cisimleşir. Öte yandan Hegel’e göre devlet, tikelliği değil bireyselliği ifade eder (*PR*, §259). Bireysellik momentini temsil eden de monarktır. Dolayısıyla Hegel, politik devletin içerdiği formları *yasama-yürütme-anayasal monarşi* (*PR*, §273) olarak sıralasa da, bu üç formu incelemeyi evrensellik ve tikelliğin içerildiği bireysellik momentini temsil eden monarktan başlar (*PR*, §275). Daha sonra yürütme gücünü (*PR*, §287) ve yasama gücünü (*PR*, §298) ele alır. Hegel’e göre yürütme gücünü, orta zümreyi oluşturan sivil hizmetliler ve eğitimli kamu görevlileri, yani bürokratlar oluşturur. Yürütme gücünün ana ilkesi, özel çıkarları gözeterek genel çıkarları yasa temelinde korumaktır. Eş deyişle sivil toplum ile devlet arasındaki köprüyü ve bütünleşmeyi sağlamaktır. Yasama gücü, bir yandan bireyin devlete karşı yükümlülüklerini, diğer yandan da devletin bireylerin yararına yapacağı şeyleri belirler. Yasama gücünü köylü ve burjuva zümresi oluşturur (*PR*, §303). Yasama gücünü temsil edenler, monarkın onaylayacağı yasaları ve kararları oluşturmak üzere sivil toplum tarafından seçilirler (*PR*, §309). Böylece hükümet ile sivil toplum arasındaki bağı kurarlar (*PR*, §311). Sonuç olarak Hegel’de devlet, sivil toplum alanındaki toplumsal kurumlar ile devlet alanındaki devlet kurumlarının dolayımıdır. Bu dolayımı görmezden

¹⁸⁷ Hartman, Klaus (2013). “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Yeni Bir Sistematik Okumasına Doğru”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 370). Çev. Hamdi Bravo. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

¹⁸⁸ Iltting, K.-H. (2021). “Hegel’in Devlet Kavramı ve Marx’ın Erken Dönemindeki Eleştirisi”, *Alman İdealizmi II Hegel* (s. 472). Çev. Işıl Bayar Bravo. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

gelmek, devletin üç gücünün ve onların çeşitli işlevlerinin birbirlerini tamamlayan yapısını görmezden gelmektir. Bu da Hegel'in devlet modelinin anayasal mı yoksa despotik bir yapı mı sergilediği sorusunu gündeme getirir. Bu bağlamda devlet alanında sivil toplum vurgusu, Hegel'in devlet fikrini despotik bir yapıdan anayasal bir yapıya yaklaştırır. "Bu yorumla Hegel, güçlerin, karşılıklı bir 'güçler kontrolü' olarak ayrıldığı liberal kavrayışın üstesinden"¹⁸⁹ gelmek için, anayasanın organik doğasına vurgu yapar. Anayasanın organik doğası, güçler ayrılığının sadece verili bir şey olmayıp, ideal bir belirlenim olduğunu gösterir. Bu belirlenim üzerinden devletin politik gerçekliği bu üç momentten herhangi birine indirgenemez. Dolayısıyla hükümdarlık gücü her ne kadar merkeze yerleştirilmiş gibi görünse de, bir devletin politik gerçekliğini oluşturmak için yeterli değildir. Diğer yandan bir devletin politik gerçekliğini oluşturan bu üç moment birbirine eşdeğer değildir. "Monark, *tek* kişi ile; yürütme gücü *azlık* ile; yasama gücü de *çokluk* ile gelir."¹⁹⁰ Bu nedenle bu momentlerden hangisinin daha uygun ya da öncelikli olduğu sorusu, iç örgütlenmesi yetersiz olan toplumlar için sorulacak bir sorudur. Hegel'in devletin ve özgürlüğün ortak bir geçmişe sahip olduğu fikrini hatırlarsak, özgürlüğün en somut olarak ete kemiğe bürünmüş hali devletin iç örgütlenmesini tamamlamış olmasıyla ilgilidir. Devletin iç örgütlenmesinin tamamlanması, özgürlüğün devletin kurumlarında somutlaşması demektir. Bu nedenle Hegel'in temel aldığı etik yaşam bağlamında devlet, özgürlükçü bir topluluğu ifade eder. Bu özgürlükçü topluluk içinde insanlar tanınma talebiyle toplumsal dayanışmanın parçası olurlar. İnsanlar bu toplumsal dayanışmaya doğuştan getirdikleri özelliklerle değil, karşılıklı tanınma ile kazandıkları kimliklerle dâhil olurlar.

¹⁸⁹ A. g. e., s. 474.

¹⁹⁰ Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 260, §273). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

3. CHARLES TAYLOR'DA OTANTİKLİK İDEALİ OLARAK MODERN KİMLİK ve TANINMA POLİTİKASI

Bu bölümde Charles Taylor'ın tanınma düşüncesinin temel hareket noktaları ve politik sonuçları ele alınacaktır. Düşünürün tanınma politikasının biçimlenmesinde Modernite değerlendirmesi önemli bir yer tutar. Taylor bireycilik, araçsal akıl ve özgürlüğün yitimi olmak üzere modernliğin üç temel probleminden bahseder. Taylor'a göre bu üç problem, bireyi toplumsal ilişkilerden ve yaşamdan kopararak narsisist kişiliği besleyerek toplumun atomize olmasına sebep olmuştur. Modern toplumun bu atomize olma durumundan, dolayısıyla modernliğin sıkıntılarından kurtulmak, bireyin toplumla ve yaşamla bağını yeniden tesis etmekle mümkündür. Ayrıca Taylor modernliğin sıkıntılarını tespit etmekle beraber birey kavramını modern düşüncenin en büyük kazanımlarından biri olarak görür. Çünkü modern düşünce bireyin kendiliğini ve özgürlüğünü temellendirmiştir. Bu temellendirmede kim olduğumuz, dışımızdaki referanslardan hareketle yanıtlayabileceğimiz bir soru değil, kendi yapıp etmelerimiz sonucunda inşa ettiğimiz bir süreçtir. Bu süreç kim olduğumuzla bağlantılı olarak kimliğimizin inşasına işaret eder. Buradan hareketle Taylor, tanınma politikasını modernliğin bu kazanımıyla başlatır. Bu nedenle Taylor'ın modernliğe ilişkin tespitleri aynı zamanda tanınma politikası, modern kimlik gibi toplumsal dinamikleri çözüme kavuşturduğu felsefi ve politik zemini ifade eder. Dolayısıyla Taylor'a göre kimlik mefhumunu hesaba katmadan tanınma politikası ortaya koymak pek mümkün görünmemektedir. Eş deyişle, modern kimliğin doğuşu aynı zamanda tanınma sorununun da doğuşuna işaret eder.

Taylor, kimlik odaklı tanınma politikasını ahlaki ideal olarak otantiklik düşüncesi üzerinden tartışır. Ahlaki ideal olarak otantiklik düşüncesi, farklı kültürlerin bir arada yaşayabildiği daha iyi bir yaşamı arzulamakla ilgilidir. Daha iyi yaşam arzusu, çokkültürcü tanınma politikasının eksenini belirler. Bu bağlamda kimlik ve tanınma politikası ahlaki ideal olarak otantiklik ve diyalog düşüncesine dayanır. Otantiklik, insanın kendini kendinde olduğu gibi ortaya koyabilme durumudur. İnsanın kendini ortaya koyması ancak toplumsal ilişkiler içinde mümkündür. Böylece Taylor, Hegel'in öz-bilinç düşüncesini otantiklik ve tanınma politikası bağlamında yeniden düşünmeye

davet eder. Taylor farklı kültürlerin eşit derecede saygıdeğer olduğunu referans göstererek eşit tanınma politikasını gerekçelendirir. Bu gerekçelendirmede bütün kültürler eşit derecede saygıdeğer olduğu için kendine özgü kimlikleriyle her kültür eşit tanınma talebinde bulunma hakkına sahiptir. Burada önemli olan nokta her kültürün varlığını kabul etmekten öte, her kültürün eşit derecede saygıdeğer olduğunu kabul etmekle ilgilidir. Bu eşitliği ve eşit tanınma politikasını kabul etmeyen her politik eğilim, bir tür baskı aygıtına dönüşmeye mahkûmdur. Taylor'a göre bu baskı durumundan kurtulmanın yolu sağlıklı bir federal demokratik toplumda benimsenecek olan "eşit tanınma" politikasıdır. Çalışmanın bu bölümü bu analizlerin ışığında tamamlanacaktır.

3.1. Modernliğin Sıkıntıları: Araçsal Aklın Gölgesinde Birey ve Açmazları

Charles Taylor *Modernliğin Sıkıntıları* adlı eserinde modernliğe ilişkin sıkıntıları belirlemeden önce sıkıntıdan ne anladığını şöyle açıklar: "Sıkıntıyla kastettiğim, uygarlığımız 'gelişirken' bile, çağdaş kültürümüzün ve toplumun yaşadığı kayıp ya da çöküştür."¹⁹¹ Taylor'a göre bu sıkıntılar özellikle İkinci Dünya Savaş'ından sonra gün yüzüne çıkmıştır. Ancak gün yüzüne çıkan bu sıkıntıların kaynağını 17. yüzyıla kadar geri götürebiliriz. Düşünürce göre izini 17. yüzyıla kadar sürebildiğimiz ve II. Dünya Savaş'ından sonra daha açık şekilde görünebilir hale gelen üç temel sıkıntı vardır: "İlk sıkıntı anlam kaybı olarak adlandırabileceğimiz, ahlaki ufukların kararmasıyla ilgilidir. İkincisi her tarafa yayılmış araçsal akıl karşısında hedeflerin gölgede kalmasıdır. Ve üçüncüsü özgürlük kaybıyla ilgilidir."¹⁹² Bunlardan birincisi bireycilikle, ikincisi araçsal akılla; üçüncüsü de özgürlük kaybıyla ilişkilendirilebilir. Özgürlük kaybı, ilk iki sıkıntının dolaylı sonucudur. Özgürlük kaybı, atomize olmuş toplumda bireylerin birbirlerine ve kendileri dışındaki herkese ve her şeye araçsal akıl perspektifinden bakmayı ifade eder. Fakat bu bakış açısıyla hareket eden birey, özgürlük kaybının farkında dahi değildir.

Taylor modernliğe ilişkin ilk iki sıkıntıyı aynı zamanda insanlığa ilişkin en büyük kazanım olarak da görmektedir. Bu bağlamda Taylor'ın amacı modernliğin kazanımlarını görmezden gelerek bir çözüm üretmek değil, söz konusu kazanımların hangi noktadan sonra krize dönüştüğünü tespit etmektir. Modernite, bireye dayatılan

¹⁹¹ Taylor, Charles (1991). *The Ethics of Authenticity* (s. 1). Harvard University Press.

¹⁹² A. g. e., s. 10.

kimliği üstlenmek yerine kendi iradesi ve tercihleriyle kurduğu kimliği yaşamayı ve bu kimliği hukuk sistemi ile güvence altına almayı mümkün kılmaktadır.

Modern özgürlük, eski ahlaki ufuklardan kopmamız sayesinde kazanıldı. İnsanlar eskiden kendilerini büyük bir düzenin parçası olarak görüyorlardı. (...)Evrendeki bu hiyerarşik düzen, toplumdaki hiyerarşilere yansırı. (...) İnsanlar genellikle, kendilerine ait olan ve bunun dışına çıkılması neredeyse imkânsız olduğu bir konum, rol ve rütbeye kısıtılmıştı. Modern özgürlük, bu tür düzenlerin itibarsızlaştırılmasıyla ortaya çıktı.¹⁹³

Modern düşünce kendimiz olma özgürlüğünü engelleyen geleneksel hiyerarşik dünyayı ve bu dünyanın mistik yapısını, büyüünü bozarak bireyi merkeze almış ve bireyin özgürlüğünü bu yolla temellendirmiştir. Ancak bireyi mistik dünyanın büyü dolu anlam ilişkisinden kopararak onu merkeze almak, ‘narsisist’ kişiliği besleyerek bireyin yaşamla kurduğu ilişkiyi sarsmıştır. Böylece sadece birbirine karşı değil; topluma, yaşama karşı kayıtsız benlik’ler yığını ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla modern kimlik tartışmaları bağlamında modernite, büyü ve anlam dolu dünyadan benlik-merkezli dünyaya geçmenin adı olmuştur. Bu dönüşümde benlik-merkezli dünyada ilişkiler araçsal akıl temelinde kurulur. Bu bağlamda araçsal akıl nedir? Araçsal aklın ilişkileri düzenlerken başvurduğu ilkesi nedir? Taylor, araçsal akıl ilişkileriyle neyi anlatmak istemektedir? Taylor bu sorulara şöyle yanıt verir: “‘Araçsal Akıl’ ile belirli bir amaç için araçların en ekonomik halini hesaplarken kullandığımız akıl türünü kastediyorum. Burada en yüksek birim-maliyet oranı olan maksimum verimlilik başarının ölçüsüdür.”¹⁹⁴ Bu durumda araçsal aklın temel ilkesinin “verimlilik” olduğu söylenebilir. Bu açıdan şeref merkezli dünyanın büyüünün bozulmasında araçsal aklın rolü hiç şüphesiz çok büyüktür.

Toplumsal düzenin kutsiyetinin yerini maksimum verimlilik ölçütü alır. Her tür sosyal düzenleme, insanlar arası ve insan ile toplum arası ilişki dünyası bu verimlilik temelinde yeniden kurulur. Verimlilik ilkesiyle biçimlenen araçsal ilişkiler sadece toplumsal alanda değil, doğa alanında da geçerlidir. Bu açıdan doğada olduğu gibi toplumda da her şey araçsallaştırılabilir bir konuma yerleştirilir. “Benzer şekilde bizi çevreleyen varlıklar, bizim amaçlarımız için araç veya materyal olarak ele alındığında varoluş zincirindeki önemini yitirir.”¹⁹⁵ Araçsal akıl temelinde kurulan ilişki ağında varlıkların varoluş zincirindeki konumu maksimum verimlilik üzerinden yeniden tesis

¹⁹³ A. g. e., s. 3.

¹⁹⁴ A. g. e., s. 5.

¹⁹⁵ A. g. e., s. 5.

edilir: “Korkulan, başka kriterlere göre belirlenmesi gereken şeylerin verimlilik ya da ‘maliyet-fayda’ değerlendirmesiyle saptanması; yaşamımızı yönlendirmesi gereken bağımsız amaçların, faydayı maksimize etme talebinin gölgesinde kalmasıdır.”¹⁹⁶ Buradan hareketle Taylor’ın araçsal aklı olumsuzlamadığını, fakat kullanım tarzının endişe verici olduğunu söyleyebiliriz. Bu endişenin temelini modernitenin yaşadığı dönüşümler üzerinden düşünecek olursak üç temel kopuş dikkat çekicidir. Bu kopuşları N. Machiavelli, F. Bacon ve R. Descartes olmak üzere üç temel figür üzerinden ele alabiliriz. Bu düşünürlerin araçsal aklın verimlilik ölçütünü bütün ilişki tarzlarına uygulayarak benlik-merkezli tahakküm ilişkisinin temelini attığını söyleyebiliriz. Machiavelli, politik olanın etik ile bağımlı kopararak politik ilişkileri amoral bir zemine, daha çok güç ilişkilerinin hegemonyasında işleyen bir zemin üzerine oturtur. Machiavelli’ye göre yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkinin dolayımı etik değil “politik güç”tür. Machiavelli, politikayı Platon ve Aristoteles’in ifade ettiği gibi erdemli bir toplumun imkânını ortaya koymak için değil, güçlü bir yönetim ve güçlü bir devlet kurmak için gerekli görür.¹⁹⁷ Araçsal aklın maksimum verimlilik ilkesini ‘güç’ dolayımıyla toplumsal yaşamla ilişkilendirilmesini sağlayan bir başka düşünür de Bacon’dır. Bacon, Aristotelesçi bilimlerin insan yaşamını iyileştirmek adına hiçbir katkı sunmadığını söyleyerek Aristoteles’i kökten eleştirmiştir. Bilmek bir şeyi nedenleriyle bilmektir düsturu, bilmek yapabilmektir düsturuna dönüşmüştür. “İnsan bilgisi ve insan gücü aynı şey demeye gelir”¹⁹⁸. Bacon, doğruluk kıstası araçsal etkililik olan bir bilim modeli önerir. Bacon’a göre bilmek güçlü olmaktır (Bilgi güçtür). Güçlü olmak için doğayı kontrol etmek şarttır. Dolayısıyla insan doğayı bildikçe ona nasıl hükmedeceğini de bilir. Bacon, doğayı insan yaşamının refahını yükseltecek bir kaynak olarak görür. Bu kaynağı ne kadar iyi kullanırsak insan yaşamı da o kadar bolluğa kavuşur (*maksimum fayda ilkesi*). Bunun olabilmesi için doğayı dönüştürmeye ihtiyaç vardı. Doğayı dönüştürmek ise doğayı bilmek, hatta doğayı doğanın diliyle okuyarak keşfetmektir. Bu keşifte insan ile doğa arasındaki ilişki merak ilişkisi değil, araçsal aklın dolayımıyla kurulan kullanarak

¹⁹⁶ A. g. e., s. 5.

¹⁹⁷ Fakat Machiavelli’nin ifade ettiği gücü kaba güç olarak düşünmemek gerek. Machiavelli için politika bir yönetim sanatıdır. “Prens” bu yönetim sanatı aracılığıyla gücünü elinde bulunduran kişidir. Kaba güç ile ülke yönetilmez. Prens halkın desteğini arkasında tutmalıdır. Bunu yaparken de ona eşlik edecek olan “erdem” değil güçtür. Prens ancak güçlü kalabildiği oranda halkı yönetebilir. Machiavelli’ye göre halkın ona saygı duymasının nedeni “güç”tür. Bkz. Machiavelli, Niccolo (2015). *Prens* (ss. 72-103). Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları.

¹⁹⁸ Bacon, Francis (2019). *Novum Organum* (s. 49). Çev. Talip Kabadayı. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

hükmetme ilişkisidir. “İnsan, Doğanın faili ve yorumcusudur; doğadaki düzeni yalnızca gerçekte gözlemediği ölçüde ya da çıkarımla bilir”¹⁹⁹. İnsan doğaya ne kadar hükmedebilirse o kadar güçlü olur. O halde doğa araştırmasının temel amacı doğaya hükmetmektir.

Doğanın keşfedilmesine yönelik soylu tutku aracılığıyla geliştirilen şeyler üzerindeki imparatorluk özünde doğa üzerinde bir güç kurma faaliyetidir. Bacon’un felsefesinde doğa üzerinde güç kurarak ona hâkim olma arzusu doğayı anlama çabasının ve onun hakkında bilgi edinme sürecinin yeniden yapılandırılması gerektiği fikri ile sonuçlanır²⁰⁰.

Bu yapılandırma hem modern bilimin hem de bu bilimsel yöntemin kullanıcısı olan yeni modern öznenin, ya da Taylor’ın ifadesiyle benlik-merkezli dünyanın habercisidir. Machiavelli ve Bacon modern politikanın ve modern bilimin kurucuları olarak ele alınırken modern felsefenin kurucusu olarak ele alınan düşünür René Descartes olmuştur. Descartes, hem insan-doğa dikotomisini epistemolojik ve ontolojik olarak kavramsallaştırmış hem de Kartezyen düzlemde tahakkümün faili olan “*Cogito*”yu temellendirmiştir. Descartes, kendi içine kapalı, hem ontolojik hem de epistemolojik dayanak olarak kabul edilen “*cogito ergo sum*” düşüncesini temellendirir. Bu temellendirmenin ilk aşamasını her şeyden şüphe etmek gerektiği düşüncesi oluşturur. Hemen ardından şüphe edenin varlığından şüphe edilemeyeceğini şöyle açıklar:

(...) *düşünüyorum, öyleyse varım ya da mevcudum* önermesinin doğruluğu o kadar kesin ve o kadar açıktır ki, Şüphecilerin şüphe uyandırmak için uydurabildikleri en tuhaf varsayım bile bunu yerinden oynatamazdı. Bu yüzden ben de bu hakikati hiç tereddütsüz aradığım Felsefenin ilk ilkesi olarak kabul edebileceğime inandım.²⁰¹

O halde felsefenin ilk ilkesi içinde hiçbir şüphe barındırmayan, açık seçik bir hakikat olarak “*cogito*” olmak durumundadır. Bu temellendirmede *cogito*, kendi içine kapalı olarak tasarlanırken, kendi dışındaki (Ben-olmayan) her şey “nesne” olarak tasarlanmaktadır. Bu noktada şu problem ortaya çıkmaktadır, bir *cogito* için kendi dışındaki *cogito* da nesne olabilir mi? *Cogito* kendi içine kapalı bir sistem kurduğunda ve bu sistemin temellenişinde “başkasına” ihtiyaç duymayıp kendisi mutlak bir başlangıç olduğunda sorunun yanıtı evet olacaktır. Bacon, doğayı bilgi aracılığıyla

¹⁹⁹ A. g. e., s. 49.

²⁰⁰ Gülenç, Kurtul (2010). “ELEŞTİRİ, TOPLUM VE BİLİM: FRANKFURT OKULU ÜZERİNE BİR İNCELEME”, *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (s. 137). Yayımlanmamış Doktora Tezi.

²⁰¹ Descartes, René (2013). *Yöntem Üzerine Konuşma* (s. 97). Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabcacı Yayınları.

üzerinde tahakküm kurulacak bir şey olarak görür; Descartes, cogitoyu bu tahakkümün taşıyıcısı olarak temellendirir. Machiavelli ve Bacon'ın bıraktığı miras üzerinden cogito'yu düşünecek olursak insanın insan üzerindeki tahakkümünü; insanın doğa üzerindeki tahakkümünün bir devamı olarak düşünebiliriz. Kısacası insanın doğaya tahakküm etme çabası insanın insana tahakküm etme 'zaferiyle' sonuçlanmıştır. Böylece doğanın dilini okuyarak doğayı araştırma girişimi *cogito* ile doğayı dilsizleştirme çabasına dönüşmüştür.

Dilsizleşen doğa karşısında insan, doğadan ayrı bir varlık olarak onu, yani 'nesnelere yığınını' sömürebilecek bir konuma teorik açıdan erişmiştir. Ancak bu sürecin pratik düzeydeki yansımaları sadece doğanın değil insanın da sömürülme sürecini başlatarak insan ve doğa arasında, 'bilgi gücü' söylemiyle kurumsallaşmaya başlayan olumsuz ilişkinin işleyişi giderek hızlanmıştır²⁰².

Cogito, toplumsal yaşamdan beslenip toplumsal yaşamı kuran, dönüştüren ve özgürleşimin temsilcisi olan bir fail olmaktan giderek uzaklaşıp, toplumu iktisadi veriler ışığında bir toplum mühendisi yaklaşımıyla ve bilimi-teknolojiyi arkasına alarak şekillendiren "lider"e dönüştü. Bu bağlamda Taylor, modern kimliği bu modern felsefi sistemin ürünü olarak hem bir imkân hem de 'sorun' olarak görür. Taylor, *Benliğin Kaynakları* adlı eserinin "Ahlak Alanında Birey" başlığı altında bir yandan kendi içine kapalı ve birbirine karşı atomize olmuş bireylerin kimlik bunalımı sorunsalını ele alırken, diğer yandan bu felsefi sistemin ürünü olan öznenin diyaloga kapalı olması dolayısıyla bu meseleyi tanınma sorunu olarak ele alır. Çünkü Taylor'a göre hem modern benlik sorununun çözümü hem de yeni tanınma politikası diyaloga dayanır. Çünkü araçsal aklın yanlış kullanımının politik düzlemdeki karşılığı yeni hiyerarşilerdir. Bu hiyerarşilerin sonuçlarından biri de Taylor'ın ifade ettiği şekliyle "tanınmama" ya da "yanlış tanınma" durumlarıdır.

Taylor, araçsal aklın temel alındığı ilişki türünde kimi kaygıları paylaşırsa da araçsal akıl türünü kendi başına tamamen reddedebileceğimiz bir akıl türü olarak görmez. Araçsal akıl bazı sorunları barındırır da kimi noktalarda başvurmamız gereken bir akıl türüdür. Asıl kaygı araçsal aklın ölçütlerine göre değil de başka akıl türünün ölçütlerine göre değerlendirilmesi gereken eylem tiplerinin de araçsal aklın ölçütlerine göre değerlendirmeye kalkmaktır. Örneğin insan sağlığının yok sayıldığı, doğada telafi

²⁰² Gülenç, Kurtul (2010). "ELEŞTİRİ, TOPLUM VE BİLİM: FRANKFURT OKULU ÜZERİNE BİR İNCELEME", *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (s. 143). Yayımlanmamış Doktora Tezi.

edilemez tahriplerin yaşandığı alanlarda araçsal aklın ölçütlerinin kullanılması bu kaygının en açık örnekleridir. Taylor, bu felaket teorilerinin toptancılığından kaynaklı yanlışlığını vurgulayarak, bu olumsuz tabloya karşı bir çözüm arayışındadır. “Özgürlüğümüz tamamen ortadan kaldırılmış değildir. Hedeflerimizin neler olması gerektiği ve araçsal aklın yaşamımızdaki rolünün daha az olmasının gerekip gerekmediği anlamlı bir tartışma noktasıdır.”²⁰³ Bu sorgulama modernitenin özne ve araçsal akıl kavrayışının sonucu olan üçüncü sıkıntıya, özgürlük sorununa işaret eder. Taylor, modernitenin bu sıkıntısını ele alırken de karamsar bir tutum içinde değil, bilakis çözüm odaklı bir tutum içindedir. Bu açıdan Taylor için “Sorun sadece bireylerin bakış açısını değiştirmek değildir. Ve bunun kadar önemli olmakla birlikte sorun sadece "yürekle aklın" savaşı da değildir. Bu alandaki değişim büyük devrim kuramcılarının hedeflediği kadar kökten ve kapsamlı olmasa da kurumsal olmalıdır.”²⁰⁴ O halde felsefi olarak ortaya konacak çözümün kalıcı olması bu çözümün yaratacağı değişimin kurumsallığıyla ilgilidir. Bu kurumsallığın ilk durağı hiç şüphesiz hukuk alanında, modern kimlik ve tanınma politikalarının somut karşılık bulmasıdır. “Araçsal akıl etrafında yapılandırılmış toplum, hem bireyler hem de gruplar üzerinde büyük özgürlük kaybına yol açtığı görülebilir- Çünkü bu güçler tarafından biçimlendirilen sadece toplumsal kararlarımız değildir.”²⁰⁵ Araçsal akıl dolayısıyla daralan özgürlüğümüzün genişletilmesi, araçsal aklın yerinde kullanımıyla ve modern kimlik tartışmalarının tanınma politikası perspektifinin doğru zeminde tartışılmasıyla mümkündür. Taylor’ın modernliğe ilişkin tespitlerinin amacı tam da bu zemini kurmak ve modern kimlik, tanınma politikası gibi toplumsal dinamikleri yansıtan felsefi ve politik problemleri bu zeminde çözüme kavuşturmadır. Taylor’a göre Modernliğin üçüncü sıkıntısı olan özgürlük kaybıyla ilişkili sorun otonomi ve özyönetim tartışmalarında açığa çıkar: “İnsanları "kendi içine kapalı" bireylere dönmüş bir toplumda çok az kişi öz-yönetim faaliyetine aktif olarak katılmak isteyecektir.”²⁰⁶

Taylor’a göre “kendi içine kapalı” toplumsal sorumluluk taşımayan ve hatta taşıması gerektiğini düşünmeyen bireylerin oluşturduğu toplumlarda yeni bir despotluk ortaya çıkmaktadır. Taylor bu despotluk türünü Tocqueville’den devraldığı “yumuşak

²⁰³ Taylor, Charles (1991). *The Ethics of Authenticity* (s. 8). Harvard University Press.

²⁰⁴ A. g. e., s. 8.

²⁰⁵ A. g. e., s. 9.

²⁰⁶ A. g. e., s. 9.

despotluk” kavramıyla karşılar. “Bu eskisi gibi baskı ve dehşete dayalı bir despotluk (tiranlık) olmayacaktır. Hükümet, ılımlı ve babacan olacak. Hatta periyodik seçimlerle demokratik biçimleri koruyabilir.”²⁰⁷ Yönetimi sadece özel hayatı zenginleştiren ve bireyleri kendi rızalarıyla orda kalmasına ikna etmek üzerinden düşünmek, “kendi içine kapalı” bireylerden kurulu toplumsal düzenek fikrini besler. Böyle toplumlarda bireylerin temsiliyet gücü zayıflar. Dolayısıyla Taylor’ın tanınmama ya da yanlış tanınma olarak adlandırdığı sorun burada baş gösterir. Bu problem kendini ileri demokrasi olarak tanımlayan sistemlerde dahi mevcuttur. Eş deyişle demokrasi, tanınmama ya da yanlış tanınma sorununun taşıyıcısı olan yumuşak despotluğu kamufle eden bir sistem olabilir. “Belkide kamusal alana yabancılaşma ve bunun sonucunda siyasi denetimi kaybetmeye benzer bir şey merkezileşmiş ve bürokratik siyasal dünyamızda gerçekleşiyor.”²⁰⁸ Yumuşak despotluğu aşmanın yolu “siyasal özgürlük” temelinde bireylerin toplumsal alana katılımının ve etkinliğinin gerekliliğini vurgulamaktır. Bireylerin özyönetime aktif katılma sorumluluğunu siyasal özgürlükle taçlandırmak, temsiliyet gücünü artırarak otantiklik idealini besleyecektir.

İnsan özyönetime aktif katılma ihtiyacını neden hisseder? Bu sorunun yanıtı aynı zamanda Taylor’ın modern kimlik ve tanınma politikası tartışmalarının merkezine yerleştirdiği bir ahlaki ideal olarak otantiklik düşüncesinde saklıdır. Otantiklik düşüncesi, modern dünyada yitirdiğimiz bir ölçütü, bireysel istek ve ihtiyaçlarımızın ötesinde “daha iyi” bir yaşamı arzulamakla ilişkilidir. Modern felsefede birbirinden yalıtılmış, hatta koparılmış olan ontoloji, ahlak ve politika alanlarını, Taylor otantiklik ideali temelinde yeniden bir arada düşünmeyi önermektedir. Bu bağlamda Taylor’ın modern kimlik ve tanınma politikası tartışması politik olduğu kadar ahlaki ve ontolojik temelleri olan bir tartışmadır. Taylor, modern kimlik sorunsalının kaynağını modern felsefeye, özellikle Descartes, Locke, Herder, Rousseau, Kant gibi düşünürlerin felsefesinde bulsa da, bu sorunsalın çözümünü modern tartışmaları da içine alacak şekilde benliğin diyalojik kökeninde, gelenekte, ahlaki ideal olarak otantiklik düşüncesinde arar.

²⁰⁷ A. g. e., s. 9.

²⁰⁸ A. g. e., s. 10.

3.2. Modern Kimliğin Doğuşu ve Tanınma Sorunu

Modern felsefede “kimlik” tartışmasını hangi varsayımla başlattığımız kimliğin içeriğinde neyi gördüğümüzle paralellik gösterir. Bu önerme kimlik kavramının sorunsallaştırılma biçimine de işaret eder. Çağdaş politikada kimlik kavramının ele alış tarzı için geri dönülen temel düşünür Hegel olmuştur. Özellikle modern toplumun ve bu toplum içinde ortaya çıkan kimliğin hangi referanslarla ele alacağımız konusunda Hegel önemli bir yer almaktadır. Bu bağlamda Hegel’in tespiti, modern toplumun ve kimliğin kurucu referansları doğuştan olmadığı yönündedir. “İnsan, Yahudi, Katolik, Protestan, Alman, İtalyan vb. olduğu için değil, insanlığı gereği bir insan olarak sayılır.”²⁰⁹ Dolayısıyla insanın kimliği sabit ve doğuştan referanslarla değil sonradan edindiği ve kendi kimliğinde içselleştirdiği referanslarla kurulur. Bu referans değişikliğiyle bağlantılı olarak, modern felsefenin önemli düşünürlerinden Charles Taylor, kimliğin sorun haline geldiği anı ‘şereften haysiyete geçiş’ olarak tanımlar. Şeref (honor), hiyerarşik ilişkinin yapılandığı bir iktidar rejimi içinde elde edilen ve bu sebeple yalnızca söz konusu iktidar rejimi içindeki belirli insanların sahip olabileceği bir şey iken; haysiyet (dignity), herkeste ortak olarak var olan, dolayısıyla hiyerarşik düzeni dışarda bırakan ve bireyin kendisi dışında herhangi bir referans tarafından tesis edilemeyen bir şeydir. Eş deyişle, Taylor’a göre insanların kendi kimliklerini tanımlama biçimini sorunsallaştırdığı tarihsel an, kendilerini kendileri dışındaki referanslarla tanımlamayı bırakıp yalnızca kendi referanslarıyla tanımlamaya başladıkları andır. Bu, modern hayatın ortaya çıktığı, modern gündelik deneyimlerin yükseldiği ve bu deneyimlerle paralellik içinde modern bilinç anlayışının kavramsallaştırıldığı bir zemine işaret etmektedir.

Bugün insanların, kendi yaşam tarzlarını saptama, kişisel inançlarını bilinçli olarak seçme, atalarının kullanmadığı çok çeşitli yollarla yaşam biçimlerini belirleme hakkının bulunduğu bir dünyada yaşıyoruz. Özellikle Batı toplumlarında bu haklar çoğunlukla yargı sistemlerinin koruması altındadır. Ülke olarak insanlar onları aşan, güya kutsal buyrukların gereklerine kurban edilmiyor artık.²¹⁰ Bu bağlamda modern kimlik sorununun birinci basamağının bireyin kendini kendi referanslarıyla tanımlaması olduğu söylenebilir. Eş deyişle insanların kendilerini kimlik üzerinden

²⁰⁹ Hegel, G.W.F. (2018). *The Phenomenology of Spirit* (s. 198, §209). Çev. Terry Pinkard. Cambridge University Press.

²¹⁰ Bkz. Taylor, Charles (1991). *The Ethics of Authenticity* (s. 2). Harvard University Press.

tanımlamasının sorun haline gelmesi şeref merkezli dünyadan birey merkezli dünyaya geçişle başlamıştır. Şeref merkezli dünyada kimliğinizi kendiniz belirleyemediğiniz için hangi kimliğe ait olduğunuz ya da toplumsal alanda hangi kimliğe göre belirlendiğiniz bir sorun teşkil etmez. Ancak kendinizi nasıl tanımladığınızı kendiniz seçtiğiniz anda artık kimlik sorunsal bir nitelik kazanır. Sorunun ikinci basamağı da insan yaşamıyla bağlantılı olarak kurulan bu kimliğin nasıl kurulacağına yönelik olarak yükselir. Taylor birinci basamakta daha çok otantikliğe vurgu yaparken, ikinci basamakta diyalojik özneye vurgu yapmaktadır. Taylor, kendi kendini temellendiren monolog bir öznenin merkeze alındığı bir dünyada toplumun atomize olması sorununa karşı, diyalojik bir öznenin merkeze alındığı çokkültürcü bir toplumu çözüm olarak görmektedir. Çokkültürcü politik yönelimin eksenini belirleyen ise ahlaki ideal olarak otantiklik ontolojisidir. Taylor, çokkültürcülüğü bir tanınma teorisi olarak görür. Bununla bağlantılı olarak modern toplumlarda ortaya çıkan kimlik sorununu otantiklik ve diyalog kavramlarını merkeze alarak çözüme kavuşturmayı amaçlar. Bu iki kavram birlikte ele alındığında, Taylor'ın iddia ettiği gibi, modern kimlik sorunsalına sahici bir çözüm sunabilir mi? Eş deyişle, kimlik mefhumu bu iki kavram üzerinden ele alındığında nasıl bir açılım gösterir? Ve bu açılım toplumsal alanda kimlik merkezli sorunların aşılmasına gerçekten katkı sunabilir mi?

Taylor, ilk olarak kimlik dediğimiz şeyde neyi içselleştirdiğimizi ve nasıl içselleştirdiğimizi sorar. "Kimlik, "kim" olduğumuz ve "nerden geldiğimiz" ile ilgilidir. Dolayısıyla zevklerimiz, arzularımızın, fikirlerimizin ve özelemlerimizin anlam kazandığı arka plandır."²¹¹ Kim olduğumuz bir yandan geçmişimizi içine alan bir çatı, diğer yandan beni ben yapan isteklerimin içselleştirilmesidir. Bir şeyin kimliğimde içselleştirilmesi ne demektir? O şeyin diyaloga açılması ve o diyalogda taraf olma ufkudur. Bir şeyin diyaloga açılması tanınma gereksinimini ve talebini yerine getirmesi olarak anlaşılabilir. Taylor bu tespitini daha anlaşılır kılabilmek için kendimizi gerçekleştirmek ile tanımlamak arasında bir ayrım yaparsak hangi sonuca varacağımızı sorar ve bu soruya şu yanıtı verir: "Kendimizi gerçekleştirmek için ilişkilere ihtiyacımız var. Fakat kendimizi tanımlamak için ilişkilere ihtiyacımız olmayacaktır."²¹² Hemen ardından Taylor, bu ayrımın, diyalogun insan yaşamındaki rolünü küçümsediği hususunda kaygısını belirtir. Çünkü başkasına ihtiyaç duymadan

²¹¹ A. g. e., s. 34.

²¹² A. g. e., s. 34.

kendini tanımlama ideali kendini mutlak bir ‘başlangıç’ olarak görmenin yolunu açabilir. Böylece bu başlangıcın yansıması olarak başkasına ihtiyaç duymadan kendini gerçekleştirme ideali ‘narsisizm’ kültürünü besler. Dolayısıyla, kendini mutlak bir başlangıç olarak görmek bizi Descartes felsefesinin temelini oluşturan ‘cogito’ düşüncesine geri götürür. Taylor, Descartes ve Locke felsefesinde temel alınan birey anlayışını modernliğin sıkıntılarının kaynaklarından biri olarak değerlendirmektedir. Bu sıkıntı tanınma talebinin önünde duran en önemli engellerden biridir. Bu engeli aşmanın yolu modernliğin sıkıntılarını tespit etmekten ve bu sıkıntılara alternatif tanınma politikası geliştirmekten geçer. Taylor, hem *Modernliğin Sıkıntıları* hem de *Benliğin Kaynakları* adlı eserlerinde bu sıkıntıları ortaya koymaya çalışır. Taylor, bunları dile getirirken aynı zamanda kendi felsefi düşüncesi bağlamında modern kimlik tartışmalarına ve çokkültürcülük temelinde tanınma politikalarına yönelik bir çözüm geliştirmeyi amaçlar. Taylor’ın çokkültürcülük temelinde ele aldığı modern kimlik ve tanınma politikası, bir ahlaki ideal olarak otantiklik ve diyalog düşüncesine dayanır. Bu tespitin sonucu olarak yukarıda yükselttiğimiz soruları yanıtlayabilmek için ilk olarak Taylor’ın modernliğin sıkıntılarına ilişkin tespitlerini ele almak, sonrasında da eleştirel bir değerlendirmeyle Taylor’ın modern kimlik ve tanınma kuramı çerçevesinde bir ahlaki ideal olarak otantiklik düşüncesini ve diyalojik modern benlik düşüncesini analiz etmek gerekir.

3.2.1. Ahlaki ideal ve otantiklik ontolojisi

Taylor, modernitenin ilk sıkıntısı olarak bireyciliği tespit ederken, bu tespitin sonuçlarına da vurgu yapar. Bu bağlamda bireyciliğin en temel sonucu göreceliliktir. Göreceliliğin ise bireyciliğe dayalı karşılıklı saygı ilkesine dayandığını vurgular. “Görecelilik ilkesi şöyle bir şey olan bireycilik biçiminin bir uzantısıydı: Herkesin gerçekten önemli veya değerli bulduğu şeylere dayanarak kendi yaşam biçimini geliştirme hakkı vardır. (...) Başka hiç kimse bunu belirlemeye çalışamaz veya çalışmamalıdır.”²¹³ Bireyin kendini gerçekleştirmesinin koşulu ve ilkesi yine kendindedir. Bu açıdan herkes için geçerli “iyi yaşam nedir?” sorusu yanıtsız kalmaktan öte anlamını yitirir. Taylor’a göre bireyciliğin bir sonucu olarak görecelilik bizi “ahlaki ideal”in yitimine de sürüklemiştir. Taylor, ahlaki idealden şunu anlamaktadır: “Daha iyi veya daha yüksek bir yaşam biçiminin ne olacağını

²¹³ A. g. e., s. 14.

kastediyorum. ‘Daha iyi’ ve ‘daha yüksek’ sözcükleri, isteklerimiz veya ihtiyaçlarımız bağlamında değil, ne istememiz gerektiğine ilişkin bir standart sunmak bağlamında tanımlanır”²¹⁴. Dolayısıyla ahlaki ideal arayışında “iyi yaşam nedir?” sorusu “olması gereken” üzerinden yeniden anlam kazanır. “İyi yaşam nedir?” sorusu ekonomik ve araçsal aklın ölçütleriyle yanıtlanabilecek bir soru değildir. Bu soru, ahlaki ideal üzerinden insanlar arasında ortaya çıkan samimi ve sahici ilişkiler zemininde yanıtlanabilecek bir sorudur. Dolayısıyla bu soru ancak ve ancak beni ben yapan ilişkiler ve dolayimler eşliğinde sahici şekilde yanıtlanabilir. Bu dolayım unsurlarından biri de kuşkusuz kim olduğumla ilişkili olarak kimlik algısıdır. Bu durumda soru, hayatı yaşanmaya değer kılan şeyin ne olduğuyla ilgili bir soruşturmaya dönüşür. Kendini gerçekleştirmenin gücü narsisist eğilimli bireycilikten değil, kendini gerçekleştirme fikrinin arkasındaki ahlaki düşüncenin gücünden gelir. Taylor bu ahlaki ideali ifade etmek için “Authenticity” (Otantiklik) terimini kullanır. Taylor, otantikliğin kaynakları arasında Descartes’ın ve Locke’un birey anlayışlarının etkilerinden söz etse de; otantiklik etğinin esasen Jean Jacques Rousseau ile anlam kazandığını vurgular.²¹⁵ Taylor’a göre Rousseau, ahlaki alanda neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilme işinin salt bir hesap işi olmadığını, bunu bilmenin yolunun bizim duygularımızdan²¹⁶, iç sese sahip olmamızdan geçtiğini vurgulamıştır. “Rousseau, bu ahlak konusunu sık sık içimizdeki doğal sesi izlemek olarak ortaya koyar. (...) Ahlaki kurtuluşumuz, otantik ahlaki ilişkiyi kendimizle yeniden kurmakla olur.”²¹⁷ Taylor, Rousseau’dan devraldığı bir adlandırmayla bu ilişkiye varoluş duygusu demektedir. Bu duygu kendimi belirleme özgürlüğünde dışsal herhangi bir otoriteye karşı özgür olduğum düşüncesidir. Dolayısıyla, ahlaki kurtuluş, benim dışımdaki otoritelerin bana biçtiği rolü oynamak değil, benimle ilgili şeylere kendim karar verebilirim düşüncesini taşıyan varoluşsal duyguyu temel alır. Ben, kendimle ve diğer(ler)ile gerçek, samimi ve içten ilişkiler kurdukça bir ahlaki ideal olarak otantiklik düşüncesini hayatımda yeniden temellendirmiş ve içselleştirmiş olurum.

²¹⁴ A. g. e., s. 16.

²¹⁵ Bkz. A. g. e., ss. 25-31.

²¹⁶ 18. yüzyıl İskoç düşünür David Hume da akıl duyguların kölesidir diyerek akla karşı duygulara vurgu yapmıştır. Ancak Rousseau’dan farklı olarak Hume, duygu kavramını insan doğasına ilişkin bir durum değil, ortak çıkara dayanan duygudaşlığa, sempatik ilişkiye dayandırmıştır. Bu anlamda Hume açısından duygu, insanın kendisiyle ve diğerleriyle kurduğu sahili ilişkileri değil, ortak çıkar ilişkilerini ifade eder. Ortak çıkar ilişkileri ise belli türden bir hesap işidir.

²¹⁷ A. g. e., s. 27.

Taylor, Rousseau gibi, davranışlarımızın ve haklılık iddiamızın temelinde hesaplama sonucunda ulaştığımız maksimum fayda ilkesinin değil, ahlakın tinsel bir niteliği olan iç sesin olduğunu vurgular. Bu bakımdan Taylor'ın amacı hesaplayıcı akıl olarak bilinen araçsal aklın her alanı verili bir plan dâhilinde tasarımı çabasına karşı olarak, ahlaki ideallerimizin ontolojik zeminini hatırlatmaktır. Eş deyişle, Taylor yeniden bir ahlak ontolojisi tesis etmek istemektedir. Çünkü düşünürü göre “bu sezgileri açık seçik dile getiren ahlak ontolojisidir.”²¹⁸ Bu bakımdan ahlak ontolojisi “ben haklıyım” ya da “seninle uzlaşabilirim” gibi tepkilerimizi neye göre verdiğimizdir. “Yani bir şeyi bu tepkilerin uygun nesnesi yapan faktörün ne olduğunu belirlemek ve buna bağlı olarak da, tepkinin tabiatını daha tam şekilde formüle etmektir.”²¹⁹ Daha da önemlisi kendimi tanımlamamın ve bu tanımlamanın tanınma talebine dönüşmesinin ve ifade edilebilmesinin imkânı ahlak ontolojisidir. Taylor ahlak ontolojisinin geniş kitleler nezdinde arka planda gizli kaldığını vurgular. Bunu açığa çıkartmanın yolu da bilimsel, rasyonel, natüralist düşünceye dayalı epistemolojik argümanlar değil derin ahlaki içgüdülerimizdir.²²⁰ Bu nedenle Taylor'a göre bir ahlaki ideal olarak “otantiklik” düşüncesini yeniden temellendirmek, modernliğin sıkıntılarına karşı bir çözümün, modern kimliği kurabilmemizin ve kimlik merkezli tanınma mücadelesinin temel koşulu olmaktadır. Ancak bu temellendirmede Taylor üç eğilimden kaçınmamız gerektiğini vurgular. Birincisi, dolaylı olarak otantiklikle de ilişkilendirilen yumuşak görecili tutumdur. Bu tutum herhangi bir yaşam biçiminin kendini dayatma tehlikesine karşı olarak ahlaki idealin savunulamayacağını vurgular. “Hatta tam da otantiklik etiğine eşlik eder gibi görünen yumuşak görececilik (bırakın herkes istediğini yapsın, birbirimizin “değer yargılarını” eleştirmemeliyiz) sağlam bir etik değere dayandırılmıştır ve hatta bu temel tarafından talep edilir.”²²¹ İkincisi, otantikliği toplumbilimsel açıklamaların yapısından korumaktır. Toplumbilimsel açıklama, olgu-değer ayırımına dayanır. Dolayısıyla toplumbilimsel açıklama somut, elle tutulan, olgusal açıklamaları temel alacaktır. Ahlaki idealin ifadesi olan otantiklik ise “olması gereken”i temel alan açıklamalar ortaya koyar. Üçüncüsü de modern

²¹⁸ Taylor, Charles (2018). *Benliğin Kaynakları* (s. 27). Çev. Selam Aygül Baş & Bilal Kış. İstanbul: Küre Yayınları.

²¹⁹ A. g. e., s. 27.

²²⁰ Bkz. A. g. e., ss. 27-30, İstanbul.

²²¹ Taylor, Charles (2014). *Seküler Çağ* (s. 568). Çev. Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

felsefede ve modern kimlik oluşumunda sıkça karşımıza çıkan benlik ve ahlak ayrımıdır.

Benlik ve ahlak ayrımı “İyi yaşam nedir?” sorusunu “Doğru yaşam nedir?” sorusuna dönüştürerek, ahlakın ilkelerini maksimum fayda ilkesine dayandırır. Ancak Taylor’a göre “Benlik ve iyilik ya da bir başka ifadeyle, benlik ve ahlak temalarının ayrılmaz biçimde birbirine girmiş temalar olduğu anlaşılır.”²²² Antik felsefede “iyi yaşam” beraberinde zaten “doğru yaşamı” getiriyordu. “Bir insan nasıl yaşmalıdır?” sorusu, iyi bir yaşamın uyum sağlamak zorunda olduğu evrenbilimsel düzenin varoluşunu kabul eden bir bağlamda sorulur.”²²³ Bu soru “iyi yaşam”ın imkân bulduğu anlam dünyasına işaret eder. Modern felsefede bu sorunun yerini “Bir insan nasıl eylemelidir?” sorusuna bırakır. “İnsan yaşamı kendi değerini, parçası olduğu devasa düzende bulamaz; bilakis her yaşam kendi içinde değerlendirilir. İçinde var olduğu herhangi bir düzene değil, Tanrı’ya ya da ahlaki yasaya hesap verir.”²²⁴ İyi yaşamı problem edinen biriciklik, sahilik düşüncesinin yerini, doğru yaşamı problem edinen yasa ve bu yasa dolayısıyla evrenselleşme çabası alır. Bu çaba “nasıl olmanın daha iyi olacağından ziyade, nasıl davranmanın daha doğru olacağına; iyi yaşamın tabiatını tanımlamaktan ziyade, zorunluluğun içeriğini tanımlamaya yoğunlaşma eğilimindedir.”²²⁵ Bu dönüşümde olgu, değerini; olan, olması gerekenin yerini alır. Bu ayrımı aşmanın yolu ahlaki idealle bağlantısı olmayan motivasyonların (araçsal aklın ürettiği ekonomik güç, tahakküm ilişkileri vb) yerine otantiklik üzerinden ahlaki idealle bağlantısı olan motivasyonlar (iyi yaşam, daha iyi yaşanabilir bir dünya ideali) geliştirmektir. Sonuç olarak, Taylor’a göre modernliğin sıkıntılarında kurtulmanın yolu, tartışmaya açık olan şu üç kabule dayanır: “1) Otantiklik, geçerli bir idealdir. 2)İdealleri ve uygulamaların bu ideallere uygunluğunu gerekçelendirerek tartışabilirsin. 3) Bu tartışma bir fark yaratabilir.”²²⁶

²²² Taylor, Charles (2018). *Benliğin Kaynakları* (s. 19). Çev. Selam Aygül Baş & Bilal Kış. İstanbul: Küre Yayınları.

²²³ May, Todd (2017). *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?* (s. 17). Çev. Sercan Çalçı. İstanbul: Kolektif Kitap.

²²⁴ A. g. e., s. 18.

²²⁵ Taylor, Charles (2018). *Benliğin Kaynakları* (s. 19). Çev. Selam Aygül Baş & Bilal Kış. İstanbul: Küre Yayınları.

²²⁶ Taylor, Charles (1991). *The Ethics of Authenticity* (s. 23). Harvard University Press.

3.2.2. Otantiklik bağlamında Hegelci öz-bilincin dönüşümü

Otantiklik düşüncesi temelinde hayatımızın ne olduğunu belirlemek, bunu yapacak öznenin kendini ifade etmesine ve başkası tarafından tanınmasına bağlıdır. Bu durumda hayatımız, bizim ne olduğumuzun ve kendimizi nasıl ifade ettiğimizin yansımasıdır. “Bu açıklama, bir özne tarafından tanınmayı bekler. Ve bilinçli bir varlık olarak insan, kendi yaşamının ne olduğunu gerçek olarak yeniden değerlendirdiğinde en yüksek noktaya ulaşır.”²²⁷ Taylor’a göre bir özne tarafından tanınmayı bekleyen bilinçli insanın bilinç durumu ile gerçekliği arasında farklılık oluştuğunda karşıtlık ilişkisi de derinleşir. Öte yandan gerçekliğin dışında kurulacak her türlü kimlik inşası karşıtlığı daha da çok besleyerek büyütür. Bu karşıtlığın kendisi, bu karşıtlığın rasyonel gerekliliğinin kabul edildiği daha yüksek bir birliğe yol açar.²²⁸

Taylor’a göre kendimizin ne olduğunun ifadesi olarak kimlik ile gerçekliğimiz arasındaki karşıtlık ve gerilim Hegel’in öz-bilinç diyalektiğinde ortaya çıkar. Bu açıdan Taylor’a göre Hegel, taşıdıkları karşıtlık ve gerilim bakımından bilinç diyalektiği ile öz-bilinç diyalektiği arasında bir ayrım yapar.²²⁹ Bu ayrıma göre, bilincin diyalektiği bilginin diyalektiğidir. Bunun yanı sıra öz-bilincin diyalektiği arzu ve istek diyalektiğidir.

Bilinç diyalektiğinde gerilim belirli bir bilgi normu ile onu gerçekleştirmeye çalışırken aslında bildiğimiz şey arasındadır. Öz-bilinç diyalektiğinde kendimize dair fikrimiz, olduğunu iddia ettiğimiz şey ve gerçekte ne olduğumuz arasında olacaktır. Bunlar Hegel’in öz-benliğin kesinliği ve hakikat olarak adlandırdığı iki durumdur. Bilinç diyalektiğinde anahtar kavram bilgiydi; öz-bilinç diyalektiğinde ilgi merkezi arzuya ve onun gerçekleştirilmesine kayar. Kendimize dair nosyonumuzda öz-benliğimizin kesinliği nesnesi, tarafsız olduğumuz bir şey değildir; tam tersine ona tutkuyla bağlıyız. Hakikatimiz bununla çeliştiğinde ve bizi başka bir öz-benliğin kesinliği modeline zorladığında geçiş acısız olmaz.²³⁰

²²⁷ Taylor, Charles (1975). “Aim of a New Epoch”, *Hegel* (s. 17). Cambridge University Press.

²²⁸ Taylor kimliğin kurulumu ile gerçeklik arasında ortaya çıkan karşıtlığı hem Hegel’in öz-bilinç diyalektiğinde hem de *Hegel ve Modern Toplum* adlı eserde ifade eder. Bkz. Taylor, Charles (1975). “Self-positing Spirit”, *Hegel* (s. 87). Cambridge University Press. Taylor, Charles (1979). “The Absolute As Subject”, *Hegel And Modern Society* (s. 23). Cambridge University Press.

²²⁹ Taylor, Hegelci diyalektiği bilinç ve öz-bilinç diyalektiği olarak yorumlar. Taylor’ın bu yorumu bizi Hegel’de iki farklı diyalektik varmış gibi bir sonuca götürmektedir. Böyle yorum, Hegel felsefesini yansıtıp yansıtmadığı konusunda tartışmalı bir yorumdur. Bu bağlamda Hegel felsefesinden “bilinç felsefesi” türetme gayretini andıran bu tür yorumların Hegel felsefesini ve Hegelci diyalektik yöntemini yansıtmadığı kanaatindeyim. Dolayısıyla bilinç ve öz-bilinç farklı diyalektik süreçleri değil, aynı diyalektik süreci ifade eder.

²³⁰ Taylor, Charles (1975). “Self-Consciousness”, *Hegel* (s. 148). Cambridge University Press.

Öz-bilincin diyalektiğinde gerçekliğimizi ifade eden şey Hegel'in 'öz-benliğin kesinliği' (*certainty of self, Selbstgewi Bheit*) olarak ifade ettiği şeydir. Öz-benliğin kesinliği ise "bağlı olduğumuz şeylere yabancı olmadığımız ve 'otonom' olduğumuza duyduğumuz güvendir."²³¹ Hegel bağlamında burada ifade ettiğimiz otonom kavramı, daha önce bu kavramı ifade eden Kant'ın formülasyonundan farklıdır. Kant'tın formilasyonunda otonomi, rasyonelliğimizle bağlantılı olarak bizlerin araç olarak değil kendinde amaç olarak görülmesini içerir. Bu kabulün politik karşılığı da modern devletin otonom olarak kabul ettiği bireylerin haklara sahip olduğunu kabul etmesidir. Hegel'de ise otonomi en genel anlamıyla bütünlüğümüzü oluşturmak ve bu bütünlüğün tanınması için verilen tanınma mücadelesini ifade eder. Bu mücadelenin yöntemi gerçekliğimizi hakikatle örtüştürecek olan diyalektiktir. İşte bu diyalektik arzu ve eylem diyalektiğidir. Bu diyalektiğin en ünlü örneği efendi-köle diyalektiğidir. Efendi-köle diyalektiğinde kişinin kendi bütünlüğü ancak bir diğeri tarafından tanınmasıyla mümkündür. Tek taraflı tanınmaya mahkûm olmak, tanınma sürecini hüsrarla sonlandırır.

Taylor'a göre Hegelci efendi-köle diyalektiğinde mücadele ölüm ya da köleleştirmeye son bulur. Bu nedenle her iki durumda da tanınma süreci hüsrana uğrar.²³² Bu hüsrana ancak "insanlar kendilerini evrensel Geist'in ortaya çıkışı olarak görmeye başladıklarında", yani kendilerini evrensel olanın bir parçası ve bütünlük durumunun ifadesi olarak görmeye başladıklarında ortadan kalkar. Taylor'a göre Hegel'in ifade ettiği öz-bilinç mücadelesinin temelinde bu bütünlük arzusu vardır. Öz-bilinç, onu çevreleyen dünyayı ve diğer öz-bilinçleri 'öteki' olarak gördüğü sürece bu bütünlüğü hissedemez. "İnsan sınırlı bir varlık olarak kendisinin bir mefhumuyla ve bunu yansıtan saf, gelişmemiş bir yaşam biçimiyle başladığı için; bütünlüğe olan arzusu kendisini evrenselin kavrayışına yükseltecek dönüşümleri yaşayana kadar hayal kırıklığına mahkûmdur."²³³ Taylor'ın deyimiyle Hegelci Geist öz-bilincin nesnellüğünden kendisini keseceği içsel bir geri çekilmeyle bütünlüğe kavuşamaz.

²³¹ Taylor, Charles (1975). "The Dialectic of Consciousness", *Hegel* (s. 137). Cambridge University Press.

²³² Taylor'a göre Hegel'de hakikat ile gerçekliğimiz arasındaki gerilim ancak öz-bilincin diyalektiğinde çözüme kavuşturulur. Dolayısıyla Taylor Hegelci öz-bilinç diyalektiğini ve bu diyalektiğin bir örnekleme olarak efendi-köle diyalektiğini gerçeklik ile hakikat arasındaki çatışma olarak görmektedir. Bu çatışmanın çözümü ne hakikat üzerinden kurulan gerçeklikte ne de gerçeklik üzerinden kurulan hakikatte görülebilir. Eş deyişle bu mücadelenin çözümüne tek taraflı olarak ulaşmak mümkün değil. Taylor'a göre diyalektik yöntemeye dayanan bu mücadele ancak karşılıklı tanınma mücadelesinde ve bu mücadelenin sonucunda bütünlüğümüzün (öz-benliğin kesinliği) tanınmasıyla çözüme kavuşturulabilir.

²³³ Taylor, Charles (1975). "Self-Consciousness", *Hegel* (s. 149). Cambridge University Press.

“Hegel’in hedef olarak öne sürdüğü bütünlük, benim için esas olan her şeyde benliğin tanınması ve başka bir şeye bağımlılığın olumsuzlamasıdır. Bize bütünlük verecek bir inzivaya çekilme stratejisi olmadığı sonucu çıkıyor.”²³⁴ Dolayısıyla inzivaya ya da içsel geri çekilmeye dayalı her türlü tarihsel çözümler bizi özgürlüğe ve tanınma ilişkilerine yönelik yanılsamalara götürür. Bu yanılsamaların başında da insanın kendi kendini referans göstererek, kendini içsel bir düşünsel varlık olarak tanımlaması yatar. İnsanların kendi kendine öz-kimliklerine ulaştıklarını iddia etmeleri Ben’in Ben’e denk geldiği iddiasıyla aynıdır. Buna karşılık Fichteci ve Hegelci yaklaşımın temelinde bir öz-bilincin başka bir öz-bilinçte doyuma ulaşması yatar. “Bu nedenle düşünsel varlıklar olarak kendi kendine örtüştüğüne ulaşmak ontolojik olarak imkânsızdır.”²³⁵ Dolayısıyla arzu merkezli öz-bilinç ontolojisi, öznelere öznelere-arasılık aracılığıyla öz-kimliklerine ulaştığı fikrini temellendirmelidir.

Taylor’a göre Hegelci efendi-köle diyalektiğinde Geist kavramının aşmak zorunda olduğu iki durum vardır. “Birincisi Geist’ı yansıtmayan bir dış gerçekliğe bağlı olduğumuz bir çıkmaz var. İkincisi başka bir bağımlılıkta farkında olmadığımız için geçici olarak mutlu olduğumuz bir durum var.”²³⁶ Efendi-köle diyalektiği bağlamında bu iki durumu yorumlayacak olursak, birinci durum efendinin pozisyonunu ifade ederken, ikinci durum kölenin pozisyonunu ifade eder. Efendinin dış gerçeklikle kurduğu ilişki, kölenin dolayımından geçmektedir. Bu nedenle aslında efendinin dış gerçeklikle kurduğu ilişki bağımlılık ilişkisidir. Ancak buradaki bağımlılık efendinin köleye olan bağımlılığıdır. Diğer yandan köle emeğiyle dış dünyayı değiştirirken kendini yansıtmaya başladığı için geçici olarak mutlu olduğunu hisseder. Bu mutluluğun geçici olmasının nedeni de öz-bilinç olarak sınırlı olmasıdır. Burada da başka tür bir bağımlılık vardır. Bu iki durumda taraflar kendilerini henüz evrensel olarak görmedikleri için bütünlüğümüzü ifade eden otonomiye gerçekleştiremezler. Dolayısıyla tanınma eksik kalmaya mahkûm kalır. Bu eksikliğin aşılması ancak efendinin ve kölenin içinde bulunduğu sınırlı bağımlı ilişkiyi fark etmesiyle mümkündür. “Bizi kapsayan ve bağımlı olduğumuz dış gerçekliğin bizi tamamen ifade ettiği ve yabancı hiçbir şeyi içermeyen” durum ancak bizim bütünlüğümüzü ifade eder. Efendi-köle ilişkisinde ne efendi kölenin ne de köle efendinin gerçekliğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bütünlüğün ifadesi olan tanınma ilişkisi gerçeklik kazanamaz.

²³⁴ A. g. e., s. 149.

²³⁵ A. g. e., s. 150.

²³⁶ A. g. e., s. 149.

Bu bütünlüğün gerçeklik kazanması, Taylor'ın kimlik olarak adlandırdığı bu bütünlüklü benliğin tanınması ve başka bir şeye olan bağımlılığın olumsuzlaması ile mümkündür.

Taylor'a göre öz-bilinç aşamasında karşımızda duran nesne yaşayan bir şeydir (*Gegenstand*). Taylor bunu Hegel'in öz-bilinç diyalektiğini yaşamla ilişkisine dair bir tartışmayla açmasına dayandırır. Bu tartışmada öz-bilinç, "karşıtlığın ortadan kaldırıldığı ve kendi kendisiyle özdeş olduğu bir hareket noktası olarak kendini gösterir"²³⁷. Dolayısıyla Taylor'a göre bu diyalektikte incelenen öz-bilinç, "özne ortaya çıkan en mükemmel form olan birliğe giden yolda yaşamın kendisinin bir aşama olduğu gerçeğini yansıtır"²³⁸. Bu da öz-bilincin yaşamdan beslenen ve yaşamda somutlaşan bir canlı organizma olarak arzu nesnesi olduğu sonucunu çıkarır. Hegel'de olduğu gibi Taylor'a göre de insan bir arzu varlığıdır. Bu nedenle arzunun tükenmesi demek insanın da tükenmesi demektir. İnsan bir arzuyu tüketirken yeni arzular ortaya çıkar. Öz-bilinç diyalektiğinde bir "öz-bilincin temel arzusu ancak başka bir öz-bilinçle karşılanabilir"²³⁹. Dolayısıyla bir öz-bilincin başka bir öz-bilinci yadsıması ya da ortadan kaldırma, olumsuzlaması süreci "tamamlanmış olsa bile, insanı özneliğin ölümü olan öz-kimliğine geri döndürür"²⁴⁰. Arzu diyalektiğinde bir öz-bilincin arzusunun başka bir öz-bilinçte doyuma ulaşması; eş deyişle, bir öz-bilincin karşısında ancak başka bir öz-bilinç olduğunda, öz-bilinçler arası mücadele bir tanınma mücadelesine dönüşür. Arzu diyalektiğinin Hegel felsefesindeki karşılığı efendi-köle diyalektiğidir. Bilinç diyalektiğinde özne dış gerçekliğe bağlıydı. Öz-bilinç diyalektiği olan arzu diyalektiğinde öz-bilinç bağımsız varlık olması bakımından özerk olabilmesi için karşısında dış gerçeklik olarak başka bir öz-bilinci bulmalıdır. Ki dış gerçeklik olarak öz-bilinç ne olduğunu ona geri yansıtabilsin. Bu yansıtma aracılığıyla bir öz-bilinç kendini başka bir öz-bilinçte bulur. Bu, öz-bilincin gerçek tatminidir. Eş deyişle bir öz-bilincin başka bir öz-bilinçle kurduğu gerçek birliktir. Bu birliği kurmanın ilk ve en temel yolu karşılıklı tanınmadır.²⁴¹ Karşılıklı tanınma efendi-köle diyalektiğinde görüldüğü üzere evrenselin tanınmasında geçer. Taylor'a göre bizi Geist'in evrenselliğine ve gerçekliğine götüren bu karşılıklı tanınmadır. Taylor, bu tanınma

²³⁷ Hegel, G.W.F. (2018). *The Phenomenology of Spirit* (s. 103, §167). Çev. Terry Pinkard. Cambridge University Press.

²³⁸ Taylor, Charles (1975). "Self-Consciousness", *Hegel* (s. 151). Cambridge University Press.

²³⁹ A. g. e., s. 152.

²⁴⁰ A. g. e., s. 152.

²⁴¹ Bkz. A. g. e., ss. 152-153.

sürecini ‘şereften haysiyete geçişi’ ifade eden modern dönemde başlatır. Buna karşılık Hegel’de etik yaşam bağlamındaki tanınma sürecini Antik Yunan’a, tragedyalara kadar götürmek mümkündür²⁴².

Hegel’de ortaya çıkan çatışma hep Geist’in gerçek birliğine giden yolu belirler. Eş deyişle, Geist’in gerçek birliğinde öz-bilinçler arasındaki fark ve karşıtlık onların birliğidir. Hegel, Geist’in bu gerçek birliğini “*Ben olan Biz’dir ve Biz olan Ben’dir*”²⁴³ şeklinde ifade etmiştir. Ben ile Biz arasındaki gerçek birlik bir mücadelenin ürünüdür. Ancak Taylor’a göre insanların tanınmak için mücadele etmesi bir çelişkidir. Daha açık ifade edersek Taylor’a göre çatışmadan gerçek anlamda karşılıklı tanınmanın çıkması bir çelişkidir. “Benim tanınmamda önemli olan, insan olarak tanıdığım bir varlık tarafından tanınmaktır. Bu nedenle karşılıklı tanıma süreci birlikte gerçekleştirdiğimiz bir süreçtir.”²⁴⁴ Taylor, Hegel’deki öz-bilincin tanınma arzusunun temelinde çatışma yerine kendilerini evrensel olarak kabul ettikleri ‘uzlaşma’ durumunu yerleştirir. Dolayısıyla tanınma ancak karşılıklı olursa bütünlüğü ifade eden bir tanınma olur. Karşılıklı tanınmanın temelinde de çatışma değil uzlaşma vardır.

Çatışma, diğerine karşılık vermeden tanınmayı talep eden saf ve gelişmemiş bir aşamadaki insanlarda ortaya çıkar. Bu, insanların kendilerini evrensel olarak kabul etmedikleri bir aşamadır. Çünkü tanınmak, ben ne isem o şekilde tanınmam demektir. Bu nedenle insanın bu şekilde tanınması, bu ilkenin herkese genişletilmesi gereken bir şey olduğunu görmektedir.²⁴⁵

Taylor’a göre Hegel’in de ifade ettiği çatışmanın nedeni tanınmanın karşılıklı olması yerine tek taraflı olmasıdır. Öz-bilinçlerin her biri kendi tanınma arzusu peşinde koştuğunda ve bu arzu tek taraflı olarak doyum peşinde olduğunda çatışma ortaya çıkar. Çatışma ortaya çıktığında da tanınma peşinde olan öz-bilinç tanınmanın bir parçası olan hayatını tehlikeye atma durumuyla karşı karşıya gelir. Bu karşılaşmada üç farklı sonuç ortaya çıkabilir. Birincisi, Hegel’in de ifade ettiği ve bizi efendi-köle diyalektiğinin başına götüren sonuçtur. Bu sonuca göre taraflardan biri (yenilen)

²⁴² Tragedyaların çağdaş politika sorunlarına kaynaklık ettiği ve tragedyaların doğuşundan itibaren etik ve politik bir yönelime ait olduğuna ilişkin bir yorum vardır. Hegel’in tragedyalara bu yönelimle yaklaştığını ve dolayısıyla çağdaş politikada tartışılan tanınma kavramını Hegel dolayısıyla tragedyalara kadar götürülebilir olduğunu düşünebiliriz. Bu düşünce, çağımız etik ve politik meselelere tragedyaların penceresinden bakmayı önermektedir. Bkz. Sezer, Devrim & Kalaycı, Nazile (2017). “Giriş: Klasik Tragedyalar Çağdaş Sorular”, *Siyasalin Peşinde Dünyaya Tragedyalarla Bakmak* (ss. 9-22). Haz. Devrim Sezer & Nazile Kalaycı. İstanbul: Metis Yayınları. Buna karşılık Taylor’ın çağdaş politikada ele alınan tanınma kavramını modern dönemle başlattığını söyleyebiliriz.

²⁴³ Hegel, G.W.F. (2018). *The Phenomenology of Spirit* (s. 108, §177). Çev. Terry Pinkard. Cambridge University Press.

²⁴⁴ Taylor, Charles (1975). “Self-Consciousness”, *Hegel* (s. 153). Cambridge University Press.

²⁴⁵ A. g. e., s. 153.

ölümle karşı karşıya geldiğinde yaşamla ilişkisini hatırlayarak teslim olur. Mücadeleyi kazanan da tanınma uğruna artık ötekileştirdiği rakibinin hayatını bağışlar. Bu durumda ortaya yeni bir ilişki doğar: efendi-köle ilişkisi. İkincisi, mücadeleyi kaybeden taraf yaşamla ilişkisini hatırlasa bile teslim olmayı kabul etmeme durumudur. Bu durumu ortaya çıkaran şey öz-bilincin yaşamla ilişkisinde biyolojik varlığının ötesinde farklı değerlerin olması yatar. Teslim olmayı kabul etmeyen öz-bilinç ölümü tercih edebilir. Bu da ilk durumdaki gibi mücadeleyi kazanan olsa da, kazanan taraf tanınma durumunu kazanmış olmaz. Üçüncü ihtimal mücadelenin, mücadele eden iki tarafın da ölümüne yol açmasıdır. Bu durumda tanınma kavramı da ortadan kalkar. Sonuç olarak, “Bu mücadele, savaşlardan birinin veya ikisinin birden ölümüne yol açar. Ve bu açıkça hedefi saptırır. Ölen, ötekinin karşısında hayatta kalsa bile, herhangi bir tanınma durumunu kazanmış olmaz.”²⁴⁶ Öz-bilinçlerin karşılaşmasında ifade ettiğimiz bu üç durumda da hatırlamamız gereken şey, Hegel’in savaş ya da mücadele olarak tanımladığı durumun merkezinde, Hobbes’un ifade ettiği gibi ölüm kavramının değil yaşam kavramının olduğudur. Hegel’de savaş, “rakibimin ötekiliğinin üstesinden geldiğim kalıcı bir olumsuzlamadır”²⁴⁷. Taylor’ın eleştirisi bu olumsuzlamanın tek taraflı olarak gerçekleşiyor olmasıdır. Taylor’a göre, “Efendi-köle mücadelesi gelişmemiş sınırlı görüşlere sahip insanlar arasında doğar.”²⁴⁸ Bu ilişkide insanlar ölüm korkusundan dolayı boyun eğer. Bu sonuç ölümle sonuçlanan bir savaştan daha iyi olsa da Taylor için bir çözüm değildir. Çünkü tanınma tek taraflı olarak gerçekleşmektedir. “Köle efendiyi tanımaya zorlanır, fakat bunun tersi geçerli değildir. Tam da bu nedenden dolayı efendi için sonucun bir değeri yoktur.”²⁴⁹ Tek taraflı tanınma, tanınmayı ya ölüme ya da şeylere boyun eğmeye indirger. Dolayısıyla Taylor’a göre tanınma ilişkisini tek taraflı kuran bu üç durum da tanınma sürecini sekteye uğratmaktadır. Buna karşılık Taylor, tanınma mücadelesinin gerçek çözüme kavuşması için, insanların karşılıklı tanınma mücadelesine girişmesi gerektiğini vurgular.²⁵⁰ Dolayısıyla, Taylor’a göre evrensellik tek taraflı tanınmanın değil,

²⁴⁶ A. g. e., s. 153.

²⁴⁷ A. g. e., s. 153.

²⁴⁸ A. g. e., s. 155.

²⁴⁹ A. g. e., s. 154.

²⁵⁰ Efendi-köle ilişkisi bağlamında ele aldığımız bu üç durumu Taylor’ın tanınma politikasına ilişkin tespit ettiği üç durumla karşılaştırabiliriz. Tanınma politikasına ilişkin Taylor’ın ifade ettiği üç durum tanınmanın yokluğu, yanlış tanınma, eşit tanınma şeklindedir. Efendi-köle ilişkisinde taraflardan birinin ya da ikisinin birden ölmesi tanınma yokluğunu doğurur. Efendinin kölenin hayatını bağışlaması ve onu kölesi haline getirmesi onu değersizleştirecektir. Bu nedenle Taylor açısından Hegelci efendi-köle ilişkisi yanlış tanınmayı ifade edecektir. Efendi ve kölenin eşit tanınma hakkına sahip olduğu kabul etmek bizi eşit tanınma politikasına götürür. İlk iki durum tek taraflı tanınma politikasını ifade ederken

karşılıklı tanınmanın bir sonucudur. Hegelci temada tanınma sürecinin başında öz-bilinçler arası birlik değil, eşitlik bulunur. Birbirine eşit olan iki öz-bilinç tanınma arzusuyla karşı karşıya gelirler. Taylor'a göre, öz-bilinçler arası eşitliğin öz-bilinçler arası bütünlüğe-birliğe dönüşmesi, öz-bilinçlerin karşılıklı tanınma çerçevesinde birbirlerini oldukları gibi tanımakla mümkündür. Evrensellik de bu karşılıklı tanınmada Ben ile Biz arasındadır. Taylor'a göre bu tanınma ancak modern toplumlarda ortaya çıkabilir. Bu nedenle Ben'in kendini kendinde olduğu gibi Biz'de görmesi, otantiklik bağlamında tanınabilir olması, modern toplumsal örgütlenmeye özgü bir durumdur.

Taylor için evrensellik ne ifade etmektedir? Taylor'a göre evrensellik, sınırlı bireyselliğin evrenselliğin bilinçli somutluğuna dönüşmesidir. Bu dönüşüm iki yolu içermektedir. Birincisi, insanın kendini bir başkasında tanıyarak bir başkası tarafından tanınmasıdır. İkincisi de insanın doğal ortamla kendi yansımalarını uyumlu hale getirerek kendini doğada görmesidir. İnsanın kendini doğada gömesi emek aracılığıyla ürettiklerinde kendi damgasını vurmasıdır. Böylece insan dönüştürdüğü doğada kendini görmeye başlar. Hegel bu dönüşümü köle üzerinden anlatır. "Dolayısıyla Hegel'in buradaki fikri, kölenin emek aracılığıyla evrensel bir bilinç haline geldiğidir."²⁵¹ Ölüm korkusu kendi başına kölenin evrensel bir benlik bilinci inşa etmesine yeterli gelmez. Kölenin evrensel bir benlik bilinci inşa etmesini sağlayan emektir. Köle bu dönüştürücü yeteneğinde "düşünen ve düzenleyen, modeller, arketipler yaratabilen ve sonra da onlara uyacak şekilde şeyleri değiştirebilen bir bilincin gücünü görür. Böylelikle kendisi tarafından yaratılan nesnel dünyasında evrensel ve düşünen bir varlık olarak kendisinin yansımalarını görür."²⁵² Böylece Kojeve, Beiser gibi Taylor da efendi-köle ilişkisinin bir tersine dönüşü beraberinde getirdiğini iddia etmektedir. "Efendinin yalnızca bir tüketici olma ayrıcalığı, onu tembel bir öz-bilince götürür."²⁵³ Ancak bu tersine çevirme ve kölenin bu dönüşümü bağımlı olmaya borçlu olduğu için eksiktir. Şeyleri dönüştürme bilgi ve becerisinden doğan kavramsal düşünme, köle için özgürce hareket edeceği bir alan sunar. "Ancak Hegel için özgürlük, kişinin kendisi olmak, nesnede ya da birinin diğerinde otonom

üçüncü durum karşılıklı tanınmayı ifade eder. Taylor'a göre tanınma mücadelesini başarıya ulaşmasını sağlayacak olan tutum karşılıklı eşit tanınmadır.

²⁵¹ Taylor, Charles (1975). "Self-Consciousness", *Hegel* (s. 157). Cambridge University Press.

²⁵² A. g. e., s. 157.

²⁵³ A. g. e., s. 157.

olması anlamına gelir.”²⁵⁴ Hegel’de otonomi ise hem bütünlüğümüzü oluşturmayı (öz-benliğin kesinliği) hem de bu bütünlüğün tanınması için verilen tanınma mücadelesini ifade eder. Bu nedenle öz-bilincin evrensel bilince yükselmesi ve kendini bu evrenselin bir parçası olarak hissetmesi hem bütünlüğü hem de bu bütünlüğün tanınma mücadelesini içermektedir. Bu tanınma mücadelesinde arzu öznesi olan öz-bilinç kendi bağımsız varoluşunun yanında dış gerçekliği tüketmek yerine onun ötekiliğini ortadan kaldırarak onun birliğinden emin olur. Dolayısıyla Taylor’a göre, Hegel’de tanınma mücadelesi olarak ifadesini bulan arzu diyalektiğinin temel ilkesi tüketim değil birlik ve evrensellik olduğu anlaşılır.

Taylor’a göre tanınma mücadelesi aynı zamanda bütünlüğümüzü oluşturması bakımından bir kendini gerçekleştirme mücadelesidir. Fakat Taylor’a göre kendini gerçekleştirme eğer sadece bireysel eylemlerimizi kapsıyorsa, bu bizi ‘narsisizm’ kültürüne götürür. Taylor, bireyin kendini gerçekleştirme eylemlerini evrenselin ifadesi olarak görmemiz gerektiğini vurgular. Böylece kendini gerçekleştirme, sadece birey mefhumuyla sınırlı bir süreç değil, evrenselin ifadesidir. “Hegel’in felsefesi bir kendini gerçekleştirme felsefesidir; evrenselin aracı haline gelmek aynı zamanda insan için bir gerçekleştirmedir.”²⁵⁵ Kendini gerçekleştirme iki durumu birden içinde barındırır. Birincisi bireyin kendini gerçekleştirmesinin ilkesi yine kendisindedir. Bu, kendini gerçekleştirme sürecinin bireyin kendi eylemleri aracılığıyla dışa vurmasıdır. Bu dışavurum etik yaşam bağlamında ahlaki ideal olarak otantikliği ifade eder. İkincisi de kendini gerçekleştirmek toplumsal ilişkiler bağlamında evrenseli ifade etmektir. Dolayısıyla bu iki koşulu da birlikte düşündüğümüzde kendini gerçekleştirmek Hegel’in “*Ben olan Biz’dir ve Biz olan Ben’dir*”²⁵⁶ düşüncesinin somutlaşmış halidir. Bu, birey-toplum arasında kurulan ayrıklık ilişkisinin aşıldığı etik yaşamı ifade eder. “Bu nedenle, belirli bir noktada ağırlık merkezimizi değiştirmemiz gerekiyor; Bireyi artık sosyallik ilişkisinin merkezi olarak değil, onun hakkında çevresel bir gerçek olarak görmemiz, toplumsal bütünü merkezde ve bireyi bunun bir tezahürü olarak görmemiz gerekir.”²⁵⁷ Bireyi toplumsal ilişkilerin tezahürü olarak görmek, bireyin yok sayıldığı bir ilişki modeli olarak düşünmek değildir. Çünkü burada ifade edilen birey, etik yaşamın öznesi ve belirli bir varoluşa sahip öz-bilinçtir. Bu açıdan birey ile toplum

²⁵⁴ A. g. e., s. 159.

²⁵⁵ A. g. e., s. 166.

²⁵⁶ Hegel, G.W.F. (2018). *The Phenomenology of Spirit* (s. 108, §177). Çev. Terry Pinkard. Cambridge University Press.

²⁵⁷ Taylor, Charles (1975). “Self-Consciousness”, *Hegel* (ss. 167, 168). Cambridge University Press.

ilişkilerinde toplum etik yaşamı, birey de artık kendi belirlenimini toplum içinde diğerleriyle kurduğu ilişki sonucunda kurmuş olan öz-bilinci ifade eder. Burada ifade edilen birey-toplum ilişkisinde bir öncelik sonralık değil, karşılıklı tanınma vardır. Taylor'un yorumuyla bu karşılıklı tanınma, evrensel ifade eden bir halkın Geist'idir. Eş deyişle modern hukuk devletinde Geist'in yasalarda ve kurumlarda hem bireysel hem de kamusal olarak cisimleşmesidir. Bu cisimleşmenin ifadesi etik yaşamdır. Taylor'ın bireyi toplumsal ilişkilerin ürünü olarak görmesi ve tanınma sürecini haysiyet varlığı olarak bireyin doğuşuyla başlatması bizi liberalizm-cemaatçilik (komüniteryanizm) tartışmasına götürür. Diğer yandan tanınma mücadelesini toplumsal ilişkiler sonucunda kurulan kimlik ve kültür üzerinden tartışması, Taylor'ın liberalizm-cemaatçilik (komüniteryanizm) tartışmasına nasıl dâhil olacağı konusunda ipucu vermektedir.

3.2.3. Liberalizm-komüniteryanizm (cemaatçilik) sarmalında Taylor'ın tanınma politikasını yeniden düşünmek

Çağdaş politika felsefesinde cereyan eden liberalizm-komüniteryanizm (cemaatçilik) tartışması, felsefe tarihi açısından dolaylı olarak kadim bir tartışmaya işaret etmektedir. Ancak bu tartışma toplumsal özgürlük, kimlik, çokkültürcülük gibi günümüz tanınma politikası kavramı üzerinden ele alınması, tartışmayı farklı bir boyuta taşımıştır. Taylor'a göre "tartışma Rawls, Dworkin, Nagel, Scanlon'dan oluşan ekip ile (L ekibi), Sandel, MacIntyre, Walzer'dan oluşan ekip (C ekibi) arasında ortaya çıkmaktadır."²⁵⁸ Çağdaş politika felsefesinde liberalizm ile komüniteryanizm arasında süregelen tartışma, "toplumlarımızın içinden geçtikleri tarihsel anı belirleyen sorunlara, doğrudan temas etmek, onlara kavramsal bir çerçeve sunmak anlamında siyaset felsefesi alanına yeniden canlılık kazandıran bir karşıtlık olduğu söylenebilir"²⁵⁹. Bu karşıtlık içerisinde "komüniteryan kavramı, değerli bir yaşam için cemaati önemli gören ve bunu çeşitli tehlikelere karşı korumayı amaç edinen anlayışı ifade eder"²⁶⁰. Liberalizm kavramı ise değerli bir yaşam için cemaat karşısında bireysel hak ve özgürlükleri değerli gören anlayışı ifade eder. Dolayısıyla, "Liberaller,

²⁵⁸ Taylor, Charles (2006). "Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması", *Liberaller ve Cemaatçiler* (s. 77). Çev. Çağa Tanyar. Ed. A. Bertin & P. Silveira & H. Pourtois. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.

²⁵⁹ Gülenç, Kurtul, vd. (2020), "Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori", *Cogito* (s 30). Sayı. 100. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

²⁶⁰ Tüzen, M. Ahmet (2017). "Liberal Öğretinin Komüniteryan Eleştirisi", *Mavi Atlas Gümüşhane Üniversitesi* (s. 518). Sayı. 5 (2).

kendilerini Kant, Locke ve Stuart Mill'in mirasçılan olarak hissetmektedirler.”²⁶¹ Buna karşılık Aristoteles'in insan ancak toplum içinde erdemli bir yaşam sürebilir düşüncesini paylaşan cemaatçiler, “(...) Soyut ahlaka karşı eşit bir güvensizliği, erdemlerin etiği ve içinde geleneklere ve tarihe çok yer ayrılan bir siyaset anlayışına karşı belli bir sempatiyi paylaşırlar”²⁶².

Bu açıdan cemaatçiler (komüniteryanlar) tarih dışı, hayattan kopuk, soyut ve atomist birey anlayışının bir arada yaşamanın anlamını veren toplumun (cemaatin) birliğini tehdit ettiğini düşünürler. Taylor, *Benliğin Kaynakları* adlı eserde atomik birey anlayışını Locke felsefesi üzerinde ayrıntılı olarak işler.²⁶³ Buna karşılık liberaller toplumun birliğini aynı amaca yönelmiş insanların yetenek ve gereksinimleri üzerinden tanımlar. John Rawls toplumsal birlik fikrini, “her birinin bir diğeri kadar orkestranın herhangi bir enstrümanını çalmayı öğrenebileceği, hepsinin aynı doğal yeteneklere sahip olduğu bir grup müzisyen”²⁶⁴ örneğiyle açıklar. Bu orkestradaki her birey zamanla, “kendi enstrümanlarının virtüözü olmuştur, ama insan sınırlarının, pek çok enstrümanı aynı düzeyde çalmalarına veya hepsini aynı anda çalmalarına izin vermeyeceğini kabul etmektedirler”²⁶⁵. Her bireyin yeteneği ve çalabileceği enstrüman birbirinden farklıdır. Toplumsal birlik birbirinden farklı olan bu yeteneklerin “birbirini tamamlayıcı ve tatminkâr biçimde koordine edilmiş”²⁶⁶ bir formunu ifade eder. “Yalnızca toplumsal birliğin etkinlikleri sayesinde birey tam olabilir.”²⁶⁷ Taylor'a göre birbirlerinin ihtiyaçlarını tatmin etmek için birbirlerini araç olarak görme üzerine kurulu bu toplumsal birlik, toplumu bir arada tutmak yerine onu parçalamıştır. “Araçsal akıl etrafında yapılandırılmış toplum, hem bireyler hem de gruplar üzerinde büyük özgürlük kaybına yol açtığı görülebilir.”²⁶⁸ Taylor'a göre toplumu bir arada tutacak olan ilkeleri araçsal akıl temin edemez. Toplumsal birlik, bireylerin birbirleriyle otantik ve içsel ilişkiler kurduğu, ontolojik ve ahlaki olarak tesis edilen ‘ortak iyi’ üzerine kurulur. Dolayısıyla liberalizm, iyi kavramını dışlamaz, fakat tüm

²⁶¹ Berten, Andre, vd. (2006), “Genel Giriş”, *Liberaller ve Cemaatçiler* (s. 13). Çev. Eylem Özkaya. Ed. A. Berten & P. Silveira & H. Pourtois. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.

²⁶² A. g. e., s. 13.

²⁶³ Bkz. Taylor, Charles (2018). *Benliğin Kaynakları* (ss. 245-271). Çev. Selam Aygül Baş & Bilal Kış. İstanbul: Küre Yayınları.

²⁶⁴ Rawls, John (2006). “Temel Özgürlükler ve Öncelikleri”, *Liberaller ve Cemaatçiler* (s. 169). Çev. Başak Demir. Ed. A. Berten, P. Silveira ve H. Pourtois Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.

²⁶⁵ A. g. e., s. 169.

²⁶⁶ A. g. e., s. 170.

²⁶⁷ A. g. e., s. 170.

²⁶⁸ Taylor, Charles (1991). *The Ethics of Authenticity* (s. 9). Harvard University Press.

toplum tarafından içselleştirilmiş ‘ortak iyi’ kavramından değil, adil olanın temel alındığı ‘iyi’ kavramını, adil olan iyidir düşüncesini kabul eder. “Onun formülü tüm toplum tarafından içselleşmiş ortak değeri dışlamakla birlikte, adil olanın ne olduğu konusunda ortak bir düşüncenin varlığını dışlamaz. Tam tersine böyle bir düşüncenin varolmasını tavsiye eder.”²⁶⁹

Liberalizm-komüniteryanizm tartışmasında Taylor, tartışmalı olarak cemaatçi düşünürler arasında sayılsa da, Taylor, kendini bu sınıflandırmanın içinde görmez. Taylor'a göre liberalizm ile komüniteryanizm arasında ciddi farklar olsa da, tartışmadaki bazı yanlış anlaşılmalara ve karmaşıklıklara bu farklılığın bir karşılık olarak görülmesini doğurmuştur. “Bunun sebebi de birbirinden son derece farklı iki sorunun aynı anda incelenmesinden ileri gelmektedir.”²⁷⁰ Taylor’a göre bu iki sorundan birincisi ontolojik sorundur. İkincisi de pozisyon alma sorunudur. “Ontolojik sorunlar, toplumsal yaşamı anlayabilmek için yararlandığımız faktörlerle ilgilidir.”²⁷¹ Taylor, bu faktörleri açıklamak için başvurduğu kavramlar liberalizm ve komüniteryanizm değil, atomistik ve holistik kavramlardır. Taylor’a göre atomistler “metodolojik bireyciler”²⁷²dir. “Bu görüş özel bir kendine dönüşlülük tutumunun neticesi olarak ortaya çıkmıştır. (...) bizler, kendimizi doğal olarak bu tutuma ait “birey”, “ben”, “ego” gibi kendine dönüşlü ifadelerle tanımlarız.”²⁷³ Bu nedenle atomistik gelenek liberalizm düşüncesine yakınken; holistik gelenek komüniteryanizm düşüncesine yakındır. Dolayısıyla çağdaş politika felsefesinde süregelen liberalizm-komüniteryanizm tartışması, Taylor’da atomistik-holistik tartışması olarak adlandırılır. Pozisyon alma sorunu, iyi yaşam, adalet, hak gibi sorunlara karşı takınılan tavır ya da ahlakla ilgilidir. “Burada söz konusu olan, bireysel hak ve özgürlüklere öncelik tanıyan pozisyonlardan, cemaat yaşamına ve kolektif servete öncelik tanıyan pozisyona kadar uzayan bir pozisyonlar silsilesidir. Bu ölçekte, bu farklı pozisyonları daha bireyci veya daha kolektivist olarak tanımlayabiliriz.”²⁷⁴ Taylor, devletin bireylerin kabul ettiği iyi

²⁶⁹ Taylor, Charles (2006). “Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması”, *Liberaler ve Cemaatçiler* (s. 92). Çev. Çağa Tanyar. Ed. A. Berten & P. Silveira & H. Pourtois. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.

²⁷⁰ A. g. e., s. 77.

²⁷¹ A. g. e., s. 77.

²⁷² A. g. e., s. 78.

²⁷³ Taylor, Charles (2018). *Benliğin Kaynakları* (ss. 268, 269). Çev. Selam Aygül Baş & Bilal Kış. İstanbul: Küre Yayınları.

²⁷⁴ Taylor, Charles (2006). “Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması”, *Liberaler ve Cemaatçiler* (s. 78). Çev. Çağa Tanyar. Ed. A. Berten & P. Silveira & H. Pourtois. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.

yaşam olgusuna tamamen tarafsız kalması gerektiğini savunan aşırı uç liberaller ile; Taylor'ın da savunduğu gibi demokratik bir toplumda herkesin üzerinde uzlaştığı iyi yaşam olgusunun bir tanınma gereksinimi olduğunu savunan sağ duyulu liberaller arasında ayırım yapar. Bu açıdan Taylor, cemaatçi olarak görülmekle beraber demokratik bir toplum, uzlaş, diyalog kavramlarına yaptığı vurguyla sağduyulu liberallere yakınlaşmaktadır.

Hangi tarafta olduğumuz, kendimizi hangi düşünsel geleneğe yakın gördüğümüz, beraberinde nasıl bir kimlik ve benlik algısına sahip olduğumuzu gösterir. Atomistik ya da holistik gelenekte "kimlik üzerine bu tezlerin konusu saf ontolojidir"²⁷⁵. Bu ontoloji bizi bir taraf olmamızı, hatta bir tavır almamızı mümkün kılan referanstır. Taylor'a göre hangi yönde olursak olalım bizi ahlaki rölativizmden kurtaracak olan referans ontolojik tavidir. Taylor ahlaki ideal olarak bu ontolojiyi otantiklik olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla Taylor, atomik-holistik tartışmanın ontolojik boyutunu otantiklik zemininde tartışır. Bu bağlamda otantiklik atomik ya da holistik, eş deyişle liberal ya da cemaatçi tarafta olmayı değil taraf olmayı mümkün kılar. Aradaki fark otantiklik kavramı taraflardan birine hizmet etmek yerine hangi tarafta olursak olalım bir ontolojiye ihtiyacımız olduğunu varsaymasıdır. "Ontolojik bir tavır almak, bizi herhangi bir tezin savunmasına götürmez; ancak aynı zamanda ontoloji, tavır alındığı durumlarda mevcut olan seçimlik olasılıkları tanımlamaya yardımcı olur"²⁷⁶. Seçim yapabilmek ontolojinin temel işlevidir. Bu işlev ahlaki görecelilik karşısında bir ahlaki ideal olarak otantikliğin ifadesidir.

Taylor, liberalizm ve komüniteryanizm kavramlarına fazla değer atfedip tartışmayı bu kavramlara indirgemek ve pozisyon almayı bu kavramlarla sınırlı tutma durumunu yanlış anlaşılma olarak görmektedir. "Zira, bu terimler ortada tek bir sorun bulunduğu ve biri hakkında alınmış bir tavrın zorunlu olarak diğeri hakkında alınacak pozisyonu belirleyeceği düşüncesini içermektedirler."²⁷⁷ Tartışmanın sürdürülebilmesi için yanlış anlaşılma durumunun aşılması gerekir. Bunun için de tartışmayı liberalizm-komüniteryanizm arasında görmek yerine atomist-holist, bireycilik-kollektiflik kavramları arasında görmek gerekir. Diğer yandan seçim durumunu bu kavramlardan herhangi biriyle sınırlandırmak yerine ara tutumların varlığını ve çeşitliliğini görmek

²⁷⁵ A. g. e., s. 79.

²⁷⁶ A. g. e., s. 79.

²⁷⁷ A. g. e., s. 82.

gerekiyor. Taylor, tartışmayı atomist, holist, bireycilik, kolektiflik kavramları üzerinden çeşitlendirmektedir. Bu noktada Taylor'a göre, "Sadece atomist bireyciler (Nozick) ve holist-kolektivistler yoktur. Bunun yanında Humboldt gibi holist bireyciler ve hatta B. F. Skinner'm *Beyond Freedom and Dignity*'sindeki kâbusta, programlanmış ütopyasında olduğu gibi atomist kolektivistler de mevcuttur."²⁷⁸ Bu çeşitlilik içerisinde "Taylor kendini Humboldt'un yanına yerleştirir"²⁷⁹. Holistik ve bireycilik kavramlarının bir arada ele alınması bir çelişki gibi görünebilir. Ancak Taylor'a göre birey kavramını merkeze alan tek bir liberalizm düşüncesinden bahsedemeyiz. Bunun yerine "liberalizm kuramları ailesi"²⁸⁰nden bahsedebiliriz. Taylor, bunların içerisinde insanların isteklerini, amaçlarını ve karar alma süreçlerini prosedürlere indirgeyen liberal düşüncüyü prosedüral liberalizm olarak adlandırmaktadır. "Prosedüral liberalizm toplumları, her bir bireyin kendine has "iyi yaşam", "yaşamın anlamı" veya "yaşamla ilgili plan" kavramlarının olduğu, "insan dernekleri" olarak görmektedir."²⁸¹ Liberal toplumun temel aldığı etik "iyi yaşam" ya da genel olarak "iyi"nin etiği değil "adil" olanın etiğidir. "Prosedüral liberaller, toplumun kendisi şu veya bu iyi yaşam anlayışını benimserse, bu tarafsızlık veya ayrımcılık yapmama ilkesinin ihlal edileceğine inanırlar."²⁸² Bunun anlamı liberal toplumun temel problemi iyi yaşam problemi değil adil yaşam problemidir. Dolayısıyla liberal toplumun kurucu ilkesi "iyi" değil "adil" olmaktır. Böyle bir liberal toplum ortak "iyi" kavramını dışta bırakarak yerini "adil" olma kavramına bırakır. Ancak, "Hak tanımımıza temel oluşturan ahlaki düşünce, aynı zamanda bizi hakları koruyan bir toplumu sürdürmek için gereken her türlü eylemi taahhüt eder."²⁸³ Dolayısıyla Taylor, liberal geleneğin bireysel haklara ilişkin öğretiyi reddetme amacıyla değildir. Taylor'ın göstermek istediği şey "doğru bir şekilde düşünülmüş herhangi bir liberal bireyciliğin, toplulukla ortadan kaldırılamaz bir ilgisi olması

²⁷⁸ A. g. e., s. 82.

²⁷⁹ Mulhall, Stephen (2004). "Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor's Political Philosophy", *Charles Taylor* (s. 114). Ed. Stephen Mulhall. Cambridge University Press.

²⁸⁰ Taylor, Charles (2006). "Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması", *Liberaller ve Cemaatçiler* (s. 83). Çev. Çağa Tanyar. Ed. A. Berten & P. Silveira & H. Pourtois. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.

²⁸¹ A. g. e., s. 83.

²⁸² Mulhall, Stephen (2004). "Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor's Political Philosophy", *Charles Taylor* (s. 114). Ed. Stephen Mulhall. Cambridge University Press.

²⁸³ A. g. e., s. 110.

gerektiğidir”²⁸⁴. Bu da Taylor’ın pozisyonunu liberal ya da cemaatçi yapmaz. Bu bakış açısı cemaatçi bir liberalin bakış açısıdır.

Taylor’a göre prosedüral liberalizm çeşitli sorunlar barındırmaktadır. Birincisi, böyle bir toplumun var olup olamayacağı sorunudur. İkincisi de var olsa bile ortaya çıktığı A.B.D’nin ve kısmi olarak Büyük Britanya’nın dışında da uygulanabilip uygulanamayacağı sorunudur.²⁸⁵ Bu iki sorunun ortak noktası prosedüral liberalizmin despotizme karşı özgür bir toplumu ifade edip edemeyeceğidir. Bu bağlamda Taylor’ın nihai endişesi prosedüral liberalizmin bürokratik despotizme dönüşmesidir. Despotik rejimlerde disiplin zorlama ile tesis edilir. Ancak özgür bir toplumda disiplin alınan kararların yurttaşları yansıttığı ve yurttaşların bir uzantısı olduğu kabulüne dayanır. Taylor’a göre despotik olmayan özgür bir rejim, yurttaşlık hümanizma²⁸⁶ geleneğine sahip bir özgürlüğü temel alır. Ancak burada ifade ettiğimiz özgürlük ile negatif özgürlüğü birbirine karıştırmamak gerekir. "Buradaki özgürlük, kamusal faaliyetlere aktif olarak katılan yurttaşın özgürlüğü olarak düşünülmüştür."²⁸⁷ Aktif katılım ise kendi kendini yönetme ile ortak hareketler aracılığıyla ortak iyinin oluşturulması arasındaki köprüyü ifade eder.

Liberalizm- komüniteryanizm tartışmasındaki genel tutum liberalizmi demokrasi ile cemaatçiliği de cumhuriyet düşüncesiyle ilişkilendirmektir. Fakat Taylor'a göre liberalizm ile komüniteryanizm ayrımının simetriği demokrasi ile cumhuriyetçilik değildir. Holistik ve atomik taraflar arasındaki çeşitlilik, liberal ile cumhuriyet toplumu arasında da görülebilir. Dolayısıyla, "Usuli liberal bir toplum, kökten bir biçimde cumhuriyetçi olabilir."²⁸⁸ Bu toplumda ortak olan kavram, yurttaşların kendilerini ve ortak değerlerinin bir ifadesi olarak gördükleri ‘hukuk’ kavramıdır. Diğer yandan “prosedüral liberalizm holist olabilir; ve hatta holizm, bugün bu modele yaklaşan toplumların pratiğini daha iyi tasvir”²⁸⁹ edebilir. Böylece daha önce de ifade ettiğimiz gibi “atomizm ve holizm içeren ontolojik sorunlarla, bireycilik ve kolektivizmi karşı karşıya getiren pozisyon alma sorunlarını karıştırmama gerekliliğini

²⁸⁴ A. g. e., s. 112.

²⁸⁵ Bkz. Taylor, Charles (2006). “Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması”, *Liberaller ve Cemaatçiler* (s. 84). Çev. Çağa Tanyar. Ed. A. Berten & P. Silveira & H. Pourtois. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.

²⁸⁶ Taylor yurttaşlık hümanizma kavramını kamusal faaliyete eşit ve özgür olarak katılabilme imkanı üzerinden tanımlar. A. g. e., s. 90-96.

²⁸⁷ A. g. e., s. 90.

²⁸⁸ A. g. e., s. 96.

²⁸⁹ A. g. e., s. 96.

en iyi şekilde açıklamaktadır”²⁹⁰. Sonuç olarak Taylor, liberalizm ile komüniteryanizm arasındaki tartışmanın ontolojik ve ahlaki bir tartışma olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla, liberaller ile cemaatçiler arasındaki tartışmanın gerçek çözümü, sorunların ontolojik olarak açıklığa kavuşturulmasından geçer. Bu tartışma ontolojik bir tartışmadır, çözümü de ontolojiktir. Burada ifade ettiğimiz ontoloji, bizim tavır, pozisyon alabilmemizin, seçim yapabilmemizin ve ahlaki tercihlerimizin imkanındır. Taylor, ahlaki tercihlerimizin imkanı olarak gördüğü ontoloji otantiklik ontolojisidir. “Bu anlamda otantiklik ideali herhangi bir amacı ya da yaşamı benimseme, seçme tarzıyla ilgilidir”²⁹¹

Taylor, hem liberalizm- komüniteryanizm tartışmasını hem de liberalizmin cemaatçi eleştirisini çokkültürcülük, milliyetçilik ve kimlik politikasıyla ilişkisinde ele alır. Bu ele alış, liberalizm- komüniteryanizm tartışmasını çokkültürcülük bağlamında bir tanınma sorununa dönüştürür. “Modern dönemin ayırt edici özelliklerini oluşturan eşitliğe dayalı onur (dignity) kavramı ve otantiklik (authenticity) ideali, tanınmayı zorunlu hale getirmiştir.”²⁹² Bu bağlamda tanınma sorununu “her bireyin özgünlüğe sahip olduğu, kendi özgünlüğüne sadık olduğu ve dolayısıyla kendini gerçekleştirmeye ihtiyaç duyduğu”²⁹³ kabulünü temel alır. Kendini gerçekleştirmek, kişinin kendi eylemleriyle ilgili olduğundan yine kendine gönderme yapan bir olgudur. Ancak kendine gönderme yapması otantiklik idealinin kendisini ya da eylemini öznel kılmaz. Kendini gerçekleştirme ideali öznel olarak ele alındığında narsisim, bencillik ve göreceliliğe dönüşür. Bu da otantiklik idealinin saptırılmasıdır. Bu nedenle Taylor, kendini gerçekleştirme idealini “insanın kendini geliştirmesinin esasen diyalojik bir mesele olduğu görüşüyle”²⁹⁴ birlikte ele alır. Liberal politik geleneğin kimlik ve tanınma arasındaki ilişkiyi karşılayıp karşılamadığını ya da ne ölçüde karşıladığını tespit etmeye çalışır. Bu nedenle liberal geleneğin de vurguladığı diyalog olgusunu miras alarak, kimliğin kurucu öğelerinden biri olarak görür. Ancak liberallerden farklı olarak burada temel alınan diyalog, soyut ya da refleksif bir işlevi değil, tarihsel ve kültürel olarak somut bir bireyin diğer-ler-iyle ya da toplumla girdiği bir uzlaşma ya da

²⁹⁰ A. g. e., s. 96.

²⁹¹ Taylor, Charles (2017). *Modernliğin Sıkıntıları* (s. 70). Çev. Uğur Canbilen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

²⁹² Demir Oralgül, Ezgi (2018). “Charles Taylor’da Kimlik ve Siyaset İlişkisi”, *Kaygı* (s. 14). Sayı. 31.

²⁹³ Mulhall, Stephen (2004). “Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor’s Political Philosophy”, *Charles Taylor* (s. 117). Ed. Stephen Mulhall. Cambridge University Press.

²⁹⁴ A. g. e., s. 117.

çatışma durumunu ifade eder. Eş deyişle, “Konuşma farklı birey hareketlerinin bir koordinasyonu değil, kelimenin tam anlamıyla ortak bir harekettir: *Bizim* hareketimizdir.”²⁹⁵ Taylor, çatışma-uzlaşma ikileminde bu diyalogun yöneliminin çatışmadan çok uzlaşmaya doğru evirildiğine inanmaktadır. Dolayısıyla, Taylor’ın Hegel ilişkisinde, Hegel, çatışma kavramına vurgu yaparken; Taylor, uzlaşma kavramına vurgu yapar.

Taylor, liberalizm- komüniteryanizm tartışmasını tanınma politikası çerçevesinde değerlendirirken “oldukça farklı ve görünüşte çelişkili iki politik strateji ürettiğini savunuyor”²⁹⁶. Bu stratejilerden birincisi, “şereften haysiyete geçişle”²⁹⁷ eşit haklara dayalı ve liberal geleneğin temel iddiasını oluşturan evrenselcilik politikasıdır. İkincisi, Taylor’ın da içinde bulunduğu, herkesin kendine özgü kimliğiyle tanınma talebinde bulunduğu farklılık politikasıdır. Taylor’a göre “modern kimlik kavramının gelişmesi, farklılıklar politikasının ortaya çıkmasına yol açtı”²⁹⁸. Bütün kültürler kendine özgü kimlikleriyle eşit tanınma talebinde bulunma hakkına sahiptir. İki politika biçiminin uzlaşımı farklılık politikasının, eşit derecede değerli olduğunu ve eşitliğin prosedüral değil ontolojik ve etik bir zeminde ifade edilmesini içerir. Taylor bu uzlaşımı ahlaki bir ideal olarak otantiklik kavramında somutlaştırır. Bu açıdan Taylor’da, liberallerden farklı olarak, farklılık politikası evrenselcilik politikasını önceler. Dolayısıyla Taylor’ın farklılık politikasını savunarak evrenselcilik politikasından vazgeçtiğini değil, farklılık politikasına dayalı bir evrenselcilik politikası temel aldığını gösterir. Aradaki fark liberallere göre farklı kültürler eşit değere sahip oldukları için birbirlerine ‘hoşgörüyü’ yaklaşması gerektiğini vurgular. “Başka bir kültürün olumlu yargıları, ancak gerçek özelliklerinin düşünülmüş ve rasyonel bir değerlendirmesine dayanırsa ona gerçek bir saygı ifadesi olabilir; eşit değerde önsel bir beyan, basitçe küçümseme biçimidir ve bu konuda oldukça homojenleştiricidir.”²⁹⁹

²⁹⁵ Taylor, Charles (2006). “Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması”, *Liberaller ve Cemaatçiler* (s. 86). Çev. Çağa Tanyar. Ed. A. Berten & P. Silveira & H. Pourtois. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.

²⁹⁶ Mulhall, Stephen (2004). “Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor’s Political Philosophy”, *Charles Taylor* (s. 117). Ed. Stephen Mulhall. Cambridge University Press.

²⁹⁷ Taylor, Charles (2018). “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük Tanınma Politikası* (s. 58). Çev. Yurdanur Salman Ed. Amy Gutmann. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

²⁹⁸ A. g. e., s. 58.

²⁹⁹ Mulhall, Stephen (2004). “Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor’s Political Philosophy”, *Charles Taylor* (s. 119). Ed. Stephen Mulhall. Cambridge University Press.

Hoşgörüyü dayalı iyi aslında iyi kavramını ortadan kaldırabilir. Dolayısıyla iyi kavramına dayalı olabilecek her eylemi de ortadan kaldırabilir. “Önemli olan, istisnasız olarak kabul edilecek temel haklar ile sınırlandırılabilen veya iptal edilebilen diğer önemli ayrıcalıklar ve dokunulmazlıklar arasında ayırım yapmaktır.”³⁰⁰ Bu a priori olarak kabul edilmiş formel bir eşitlik kavramı yerine, toplumsal alanda pozitif ayrımcılığın eşitliği yaratabileceği ve hoşgörü kavramına gerek kalmadan farklı kültürlerin tanınma ihtiyacını karşılayabilecek bir politik sisteme dönüşebileceğini gösterir. Ancak bu pozitif ayrımcılık asla yaşama hakkı gibi temel liberal hakları ihlal etmeyecek şekilde olmalıdır. Taylor’ın temel aldığı ve toplumu homojenleştirmeyen eşit tanınma, ‘hoşgörü’ kavramına değil ‘saygı değer’ kavramına dayanır. Hoşgörü kavramı baskın kültürün diğer kültürlere katlanıp onları tolere etmesine dayanır. Hoşgörü kavramında “talep edilen şey, kültürlerin makul sınırlar içinde kendilerini savunabilmeleri”³⁰¹. Bu talep sadece farklı kültürlerin varlığını sürdürebilmelerini içerir. Taylor, bunu yanlış tanınma³⁰² olarak ifade eder. Farklı kültürlerin eşit ölçüde "saygı değer" olduğu varsayımı ise baskın kültürün elinde olan bir şey değil, kültürlerin karşılaşmasına dayanan bir olgudur. Bu karşılaşmada ifade edilen talep, “farklı kültürlerin eşit değerde olduğunu hepimizin kabul etmesidir; bu kültürlerin, yalnızca varlıklarını sürdürmelerine izin vermekle kalmayıp onların *değerli* olduklarını kabul etmemizdir”³⁰³. Kültürlerin karşılaşması, farklı kültürlerin kendi farklılıklarını koruyarak birbirlerini ahlaki ve ontolojik olarak değerli gördüğü otantiklik idealini ifade eder. Arasındaki fark biri kültürler arası tercihi anlamsız kılarken diğeri çokkültürcülük politikasını destekleyerek bu tercihi anlamlı ve mümkün kılar.

3.3. Çokkültürcülük Bağlamında Kimlik Politikalarından Tanınma Politikasına

Günümüz dünyasında birçok alanın inceleme konusu olan çokkültürcülük, toplumsal alt etnik gruplar, milliyetçilik gibi toplumsal dinamikleri modern kimlik tartışmalarından bağımsız olarak anlamak pek de mümkün görünmüyor. Taylor, bu dinamikleri modern kimlik inşasının birer parçası olarak ele almaktadır. Çünkü “Ben

³⁰⁰ A. g. e., s. 119.

³⁰¹ Taylor, Charles (2018). “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük Tanınma Politikası* (s. 83). Çev. Yurdanur Salman Ed. Amy Gutmann. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

³⁰² Bkz. A. g. e., s. 47.

³⁰³ A. g. e., s. 83.

kimim” diye sorduğum an bu dinamiklerin kimliğimdeki somutlaşmış ve içselleştirilmiş halini ifade etmiş oluyorum. Bu sorunun yanıtı, benim için önemli olan şeyin ne olduğunun ifadesidir. Taylor, benliğin kaynaklarına dayanan kimlik inşasında önemli yer tutan “Ben kimim?” sorusunu şöyle yanıtlamaktadır:

Kim olduğumu bilmek bir nevi nerde durduğumun bilgisidir. Benim kişiliğimi her olayda neyin iyi, neyin değerli olduğu, neyin yapılması gerektiği ya da neyi onaylayıp neyi reddetmem gerektiğine karar vermeyi deneyebileceğim çatıyı ya da ufku temin eden inançlar ve özdeşleşmeler belirler. Bir başka ifadeyle, kimliğim benim içinde bir duruş belirlemeye muktedir olduğum ufuktur.³⁰⁴

Taylor’da kimlik tartışmaları soyut-yalıtık özne anlayışını değil, tarihsel süreçler ve toplumsal bağlam içinde kendini inşa eden özne mefhumunu temel alır. Bu nedenle “Ben kimim?” sorusunun ne a priori yanıtı vardır, ne de bu sorunun muhatabı olan özne a priori olarak tanımlanabilen ve a priori olarak evrensel birliğe sahip bir varlıktır. Taylor’a göre insan yaşamının en temel özelliği monolojik değil, diyalojik karakterde olmasıdır. İnsanın kendini anlaması ve kimliğini tanımlaması dil ile mümkündür. Dolayısıyla Taylor, modern kimliğin inşasında insanın monolojik ideal yanından çok diyalojik ideal yanına vurgu yapar. Bu vurgunun altında hiç şüphesiz tanınma politikasında kendi içine kapalı, a politik bireyleri değil, politik yaşama aktif olarak katılım sağlayan politik bireyleri temel alması yatmaktadır. Çünkü Taylor’a göre kimlik tek başına kurulabilecek bir çatı değildir. Kimliklerimiz, başkalarıyla diyalog içinde ve bizi tanıma biçimlerine bağlı olarak uzlaşarak ya da mücadele ederek oluştururuz. “İnsan dillerinin zengin anlatımını edinmemiz sayesinde, kendini anlayabilir ve böylece bir kimliği tanımlayabilen tam insanlar oluruz.”³⁰⁵ Dolayısıyla kendimi tanımlayabilmek için ya da kendi kimliğimin bilincine varabilmek için başkasıyla karşı karşıya gelmem gerek. Bu yaklaşımın kaynağında Fichte’nin ve Hegel’in öz-bilinç düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz. Hegel’e göre öz-bilinç, Ben’in nesne ve diğer Benlerle olan ilişki sorununda ortaya çıkar. Aynı şekilde Taylor da tanınma kuramında ahlaki değerlere vurgu yaparak (Sahicilik İdeali), öznenin kendisiyle ve diğerleriyle dil aracılığıyla kurduğu sahicî diyalojik ilişkiyi ele almaktadır. Dolayısıyla Taylor’a göre “kimliğimi keşfetmem, bu kimliği yalıtılmışlık içinde, tek başıma oluşturduğum anlamına gelmiyor; tersine bu kimliği diyalog

³⁰⁴ Taylor, Charles (2018). *Benliğin Kaynakları* (s. 52). Çev. Selam Aygül Baş & Bilal Kış. İstanbul: Küre Yayınları.

³⁰⁵ Taylor, Charles (1991). *The Ethics of Authenticity* (s. 33). Harvard University Press.

yoluyla, başkalarıyla kısmen açık, kısmen de içimden yaptığım konuşmalarla oluşturuyorum”³⁰⁶. Taylor’ın ele aldığı diyalog, birbirinden ve toplumdan soyut bireylerin diyalogu değil kültürün taşıyıcısı olan ve otantik ilişkilerle birbirine bağlanmış ahlaki öznelerin diyalogudur.

Taylor’ın tanınma sürecinde dile biçtiği rol ile Hegel’in aile-sivil toplum-devlet aşamalarında eğitime biçtiği rol arasında benzerlik kurulabilir. Hegel’e göre eğitim sadece insanın bireysel gelişiminde değil, aynı zamanda etik yaşam bağlamında toplumsallaştırma rolü de vardır. Eş deyişle eğitim, insanın kendini ifade edebilmesinin ve ‘ben ile biz’ arasındaki ilişkinin kurulabilmesinin aracıdır. Bu bağlamda Taylor, dili sadece sözcüklerden ibaret bir sistem değil insan edimi ve kendini ifade etme aracı olarak görmektedir. Bu dili insan kendi kendine edinemez. İnsan bu dili ancak diğeriyle girdiği anlamlı ilişkiler üzerinden kazanabilir. Kimlik de diğer insanlarla girdiğimiz anlamlı ilişkiler sonucunda, diyalojik olarak yaratılır. Bu da kimlik ile tanınma, “Ben kimim?” ile “Biz kimiz?” arasındaki yakın bağıntıya işaret eder. Başka şekilde ifade edecek olursak, Taylor’da “Ben kimim?” sorusu “Biz kimiz?” sorusuna bağlanır. Çünkü “benlik, özünde diyaloga, diğerleriyle tanınma ve yanlış tanınma ilişkilerine, dilin ve anlamın arka planına bağlı olan diyalog sayesinde, dünya ile ve diğerleriyle olan etkileşim ve ilişki sayesinde her zaman değişen bir süreçte (gerçekleşen) diyalojik bir benliktir.”³⁰⁷ Dolayısıyla Hegel’de olduğu gibi Taylor’a göre, insanın kim olduğuna işaret eden kimlik nosyonu sabit, değişmez referanslarla değil, toplumsal olarak, topluluklar içinde yerleşerek inşa edilir. Topluluklar içine yerleşmek ise “tanınmış ya da yanlış tanınmış sosyal ilişkilere katıldığımız ve anlam ilişkilerinin ve ontolojilerin arka planı sayesinde oluştuğumuz anlamına gelir.”³⁰⁸ Modern kimlik oluşumunda Ben, toplum karşısında pasif değil, aktif katılımcı konumundayım. Taylor, sosyal etkileri onaylayarak sabit kategoriler tarafından kimliğimizin tayin edildiği düşüncesini şiddetle reddeder. “Kimliklerimiz, sadece iktidar rejimleri aracılığıyla oluşumumuzun sonuçları değildir; kimliklerimiz bağlantılarımızdır.”³⁰⁹

³⁰⁶ Taylor, Charles (2018). “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük Tanınma Politikası* (s. 55). Çev. Yurdanur Salman Ed. Amy Gutmann. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

³⁰⁷ Weir, Allison (2014). “Taylor ve Foucault Arasında Modern Kimlikler”, *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Fark* (s. 111). Çev. Özlem Avcı & Fırat Mollaer. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

³⁰⁸ A. g. e., s. 113.

³⁰⁹ A. g. e., s. 115.

Taylor'da "Ben kimim?" sorusu her ne kadar "Biz kimiz?" sorusuna bağlansa da, "Ben kimim?" sorusu "Biz kimiz?" sorusunu önceler. Düşünürü göre modern kimliğin inşası birbirleriyle bağlantılı olarak iki aşamadan oluşur. Birinci aşama "Ben kimim?" sorusunun yanıtını oluşturan zevklerimin, arzularımın, kanılarımın ve umutlarımın anlam kazandığı kendi kimliğimin inşasıdır. Kendi kimliğimi "diyalog yoluyla, başkalarıyla kısmen açık, kısmen de içimden yaptığım konuşmalarla oluşturuyorum."³¹⁰ İkinci aşama da kurduğum bu kimliğin kamusal düzeyde tanınma talebidir. Sonuç olarak bu iki aşama tanınma söyleminin iki düzeyine işaret eder. "Önce, kimliği ve benliği, bizim için önem taşıyan öbür kişilerle sürekli diyalog ve savaşımda oluşan şeyler olarak anladığımız kişisel düzeyde. Sonra da eşit tanınma politikasının giderek daha büyük bir rol oynamaya başladığı kamusal düzeyde."³¹¹ Taylor için modern kimliğin inşası ile tanınma politikası arasında sağlıklı bir ilişki kurmanın yolu aktif katılıma dayalı demokratik sistemde hayat bulmuş eşit tanınmadır. Eşit tanınmanın kabul görmediği her sistem bir tür baskı aygıtına dönüşür.

Daha önce de vurguladığımız gibi Taylor, modern kimliğin inşasını şereften haysiyete geçişle başlatır. Şerefin merkeze alındığı dünyada kimlik, sabit kategoriler tarafından belirlenir. Bu sabit kategoriler toplumsal normlar tarafından önceden tesis edilmiştir. Bu kategorilerin dışında yeni bir kimliğe sahip olmak neredeyse imkânsızdır. Bu nedenle şerefe dayalı sistemde kimlik kavramı mevcut olmasına rağmen bu kavram sorunsallaştırılmamıştır. Fakat modern felsefede hümanist düşüncenin gelişmesiyle beraber insanların doğuştan kimi eşit haklara sahip olduğu fikri karşılık bulmaya başlamış, buna paralel olarak insanlar arasında eşit dağıtılmadığı varsayılan şeref kavramı da sorguya çekilmiştir. Bunun sonucunda "haysiyet" in bütün insanlarda eşit olduğu kabul edilir. Böylece, "şereften haysiyete geçişle, tüm vatandaşların eşit haysiyette olduğunu vurgulayan bir evrenselcilik politikası ortaya çıktı."³¹²

Taylor'a göre modern kimlik tartışmaları, haysiyet kavramı üzerinden şekillenerek, bir yandan farklılığı diğer yandan tanınma talebi bağlamında bu farklılığı oluşturan çeşitliliğin eşit değerinde olduğu kabulüne dayanır. Böylece modern kimlik kavramı bir yandan evrenselcilik politikasını beslerken diğer yandan da farklılık politikasının ortaya çıkmasına yol açtı. "Taylor'un modern benlikten bahsetmesi kendine özgü

³¹⁰ Taylor, Charles (2018). "Tanınma Politikası", *Çokkültürcülük Tanınma Politikası* (s. 55). Çev. Yurdanur Salman Ed. Amy Gutmann. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

³¹¹ A. g. e., s. 57.

³¹² A. g. e., s. 58.

otantiklik (sahicilik) anlayışını getiriyor. Otantiklik burada, benlik içindeki tekil bir ilk özü gerçekleştirme kaygısından ziyade, benlik içindeki ve dışındaki farklılıklara olan hassasiyetiyle karakterize edilir.”³¹³ Farklılık politikasına göre herkesin kendine göre biricik kimliğiyle tanınması gerekir. Taylor’ın buradaki amacı özellikle farklılık politikasını otantik kimlik ideali üzerinden temellendirmektir. Farklılık politikasını tikel olarak özneler-arası ilişkide değil, farklı kültürler arasında kendi kültürünün taşıyıcısı olan özneler-arası ilişkide temellendirir. Özne, bir şeyin temsili değil, bilfiil içinde bulunduğu kültürün, toplumsal bağların taşıyıcısıdır. Her özne kendi kültürünün taşıyıcısı olduğundan, özneler-arası ilişki soyut ve değişmez kategorilerle değil, kimliğin ve tarihin somut dışavurumları üzerinden kurulur. Öznenin kendi özgün varolma biçimi kimlik ve çokkültürcülük politikası bağlamında toplumsal alandaki diğer etnik gruplara aktarılır. Tanınma politikası tam da farklı grupların karşı karşıya gelmesiyle başlar. Taylor’a göre tanınma politikası, her biri kendi içinde değerli olan farklı kültürlerin, kendi değerini diğerine kabul ettirmek için karşı karşıya geldiği anda başlar. Bu karşılaşma bazen bir çatışmayı ifade ederken bazen de bir özdeşleşmeyi ifade eder. Taylor, toplumsal üst kimliklerin alt kimlikleri kendi potalarında eriterek kendilerinde özdeşleştirme çabalarını otantiklik idealine dayalı tanınma politikasına ters bir girişim olarak görür. Taylor’a göre çoğunluğa özgü kimliğin azınlığın kimliğini kendinde eritmesi haysiyete dayalı eşit tanınma politikasına ve “sahici kimlik idealine karşı işlenmiş en büyük günahdır”³¹⁴. Sonuç olarak Taylor’ın temel aldığı tanınma politikası eşit tanınmaya dayalı politikadır. Eşit tanınma ise şereften haysiyete geçişi referans alan eşit haysiyet politikasını ve farklılığı temel alan çokkültürcülük politikasını ifade eder. Eşit haysiyet politikasıyla “özdeş bir haklar ve bağışıklıklar paketi” kastedilirken; farklılık politikasıyla da “şu bireyin ya da grubun biricik kimliği, onları başkalarından farklı kılan ayırıcı özellikler”³¹⁵ kastedilmektedir.

3.3.1. Eşit tanınma politikası

Taylor’a göre eşit haysiyet fikrinden doğan tanınma politikasının ilk temsilcileri Rousseau ve Kant’tır. Her iki düşünür de eşit haysiyet politikasını her insanın eşit saygıyı hak ettiği fikrinden hareketle temellendirir. Taylor, “Rousseau’nun (...)

³¹³ Lyshaug, Brenda (2004). “Authenticity and the Politics of Identity: A Critique of Charles Taylor’s Politics of Recognition”, *Contemporary Political Theory* (s. 301), Palgrave Macmillian. Sayı. 3.

³¹⁴ Taylor, Charles (2018). “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük Tanınma Politikası* (s. 59). Çev. Yurdanur Salman Ed. Amy Gutmann. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

³¹⁵ A. g. e., s. 59.

aslında eşit saygıyı özgürlük açısından vazgeçilmez bir nitelik olarak görmüş olması nedeniyle³¹⁶ eşit haysiyet politikasını başlatanlardan biri olarak görmüştür. Eşitsizliğin olduğu yerde insanlar birbirine bağımlı olmak durumundadır. Rousseau’da eşitsizlik, bağımlılık ile sıradüzensel şeref dizgesi arasındaki ilişkide kilit bir rol oynamaktadır. Bu eşitsiz düzende “yalnızca köle, efendiye bağımlı olmakla kalmaz; efendi de köleye bağımlıdır.”³¹⁷ Böylece Rousseau’ya göre köle ile efendinin birbirine bağımlı olması birbirlerini yozlaştırmalarıyla sonuçlanır. Bu yozlaşmadan kurtulmanın yolu “eşitliğin ardında yatan dengeli karşılıklılık ilkesinde aranmalıdır.”³¹⁸ Bu durumda herkes birbirine yine bağımlı olacaktır ancak eşit ölçüde, karşılıklılık ilkesi temelinde bağımlı olacaktır.

Çok iyi dengelenen bir karşılıklılık ilkesi, bizleri başkalarının kanlarına bağımlılıktan kurtarır. Bu bağımlılığı özgürlükle bağdaştırılabilecek duruma getirir. (...) Bu, ortak projenin ya da ‘genel irade’nin bir üyesi olarak, gene de ‘kendi isteğime uyuyorum’ demektir. Bu bağlamda saygınlık peşinde koşmak, özgürlükle ve toplumsal bütünleşmeyle bağdaştırılabilir bir şeydir.³¹⁹

Toplumsal bütünleşmeyi sağlayan şey toplumun “bütün erdemli kişilerin eşit ölçüde ve aynı (haklı) nedenlerle saygı gördüğü”³²⁰ bir bütün oluşturmuş olmasıdır. Sıradüzensel şeref dizgesinde ise toplum bir rekabet üzerine kuruludur. Bir insanın erdemli duruşu diğer insanın erdemsizliğinin nedeni olabilir. Bu rekabet ortamında toplumsal bütünleşmeyi ve karşılıklı tanınma ilkesini sağlamak imkânsızdır. Sonuç olarak Rousseau, eşit haysiyet politikasının sonucu olarak temellenen eşit tanınma politikasını eşitlik, karşılıklılık ve amaç birliği ilkelerinden hareketle temellendirir. Rousseau tanınma politikasına yöneltilen en önemli eleştiri, genel irade kavramında yoğunlaşan politik yaklaşımının otoriter eğilimler taşıyıp taşımadığı üzerinedir. Toplumsal bütünleşmeyi merkezine alan politik yaklaşım toplumsal farklılaşmayı görmezden gelerek toplumu homojenleştirmeye eğilimli olacaktır. Bu durum Taylor açısından kesinlikle eleştirilmesi gereken bir tehlikedir. Taylor, bu konuyu “Tanınma Politikası” adlı çalışmasında Kanada’nın Quebec bölgesinde yaşayan Fransız kökenli insanların yaşadığı sorun üzerinden işler. Taylor, Quebec sorununu örnek göstererek, toplumsal bütünleşmeyi benimseyen bir toplumun ancak çeşitliliğe saygı

³¹⁶ A. g. e., s. 65.

³¹⁷ A. g. e., s. 65.

³¹⁸ A. g. e., s. 67.

³¹⁹ A. g. e., s. 68.

³²⁰ A. g. e., s. 68.

gösterebildiği ve temel hakları güvence altına alabildiği oranda amacına ulaşacağını vurgular. Dolayısıyla “eşit saygı politikası hiç değilse bu kucaklayıcı çeşitlemesinde, homojenleştirme suçlamasından kurtarılabilir.”³²¹

Eşit haysiyet politikası fikrinin bir diğer temsilcisi de Kant’tır. Kant, bütün insanların rasyonel varlıklar olduğunu söyleyerek otonomi temelinde eşit saygıya ve onura sahip olduğunu söyler. İnsan rasyonel bir varlık olduğu için kendini belirleyebilme ve kendi isteklerini dışa-vurabilme potansiyeline sahiptir. Öte yandan Kant, “insan haysiyetini büyük ölçüde özerklik olarak, yani her kişinin iyi yaşamla ilgili görüşünü kendisinin belirleyebilmesi olarak yorumlar.”³²² İnsan, bir yandan iyi yaşamla ilgili görüşünü kendisi belirler diğer yandan da bu iyi yaşamın evrenselleşebilme imkânını kendinde taşır. Bu fikir otonomi temelli, evrensel ilkelere dayalı kozmopolit bir politikayı ifade eder. Taylor’ın ifade ettiği eşit tanınma politikası ile Kant’ın ifade ettiği otonomi temelli rasyonel politika arasındaki en önemli fark, Kant ifade ettiğimiz politikanın temel ilkelerini a priori ve evrensel olarak ortaya koyarken; Taylor, Hegel gibi, politik ilkelerin toplumsallığına vurgu yapar. Kant’ta insanın evrensel yasa olabilecek şekilde eyleyebilmesi ile otonomi temelli rasyonel varlık olması arasındaki ilişki a priori olarak ortaya konmuş olur. İki düşünürün eşit tanınma politikası bağlamında ortak noktası, evrensel haklara dayalı politikanın da hareket noktası olan evrensel insan doğası kabulüdür. Bu kabul aynı zamanda eşit saygının, eş deyişle her kişinin saygıyı hak etmesinin güvencesidir. Bu noktada Taylor, evrensel haklara dayalı politika ile kendine özgü kimlik politikası arasında bir ayrımın yapıp yapılamayacağını sorar. Taylor’a göre hak temelli bir politika, hukuk alanına hapsedildiğinde prosedürel ve içeriksiz bir politik bakış tarzıyla karşı karşıya kalınır. Bu da “Taylor’un betimlediği eşit tanınma zeminine sahip liberal teoriler, politikanın ve politika felsefesinin hukuka indirgenmesi ve politikanın hukuk tarafından tutulması tehlikesini getirir.”³²³ Bu politik teoriler birey ile toplum arasındaki gerilimi de çözmek yerine birini diğerine feda etmeyi meşru hale getirmiştir. Ya bireyin kendi yaşamına dair seçimleri toplumsal birlik adına yok sayılıyor; ya da toplumsal birlik bireysel çoğunluğa feda ediliyor. Taylor, tanınma politikasıyla bireyin toplum karşısında feda edildiği ya da birey karşısında toplumsal bütünlükten vazgeçildiği ikili yapıyı aşmaya çalışmaktadır. Bu

³²¹ A. g. e., s. 81.

³²² A. g. e., s. 77.

³²³ Satıcı, Murat (Ocak, 2016). “Liberalizm ve Çokkültürlülük Bağlamında Charles Taylor’ın Tanınma Politikası”, *ETHOS: Felsefe ve Toplum Bilimlerde Diyaloglar* (s. 184). Sayı. 9.

çaba çerçevesinde Taylor'ın tanınma teorisi birey ile toplum arasındaki bu gerilimi aşmayı hedefler. Taylor'a göre bunu aşmanın yolu sağlıklı bir federal demokratik toplumda benimsenecek olan "eşit tanınma" teorisidir. Bu eşit tanınma, farklılığı görmezden gelerek, toplumu toplum üstü olduğu varsayılan kimi ilkelerle, soyut, eşit, evrensel haklarla birleştirmek anlamına gelmeyecektir. Taylor'ın temel aldığı eşit tanınma, çokkültürcülüğü ve her grubun/bireyin kendi varoluşunu kapsamaktadır. Eş deyişle böyle bir eşit tanınma politikasının temelinde "birey olarak, aynı zamanda bir kültür olarak, insanın kendi kimliğini biçimlendirme ve tanımlama gizilgücünün yattığını söyleyebiliriz."³²⁴ Taylor, hem Rousseau'nun hem de Kant'ın fikirlerinin taşıdığı sıkıntıların farkındadır. Taylor'ın amacı bu sıkıntıları aşarak politik farklılıklara tecavüz etmeyen kucaklayıcı bir tanınma teorisi ortaya koymaktır.

3.3.2. Çokkültürcülük ve tanınma politikasının üç hali

Taylor tanınma politikasına ilişkin fikirlerinde tanınmanın üç haline dikkat çeker. Birincisi daha önce de ele aldığımız eşit tanınma politikasıdır. İkincisi, yanlış tanınma politikasıdır. Üçüncüsü de tanınma politikasının yokluğudur. Taylor'a göre çağdaş politika bağlamında milliyetçilik hareketlerinin kendileri de bir bakıma modern kimlik ve tanınma talebi içinde değerlendirilebilir. Bu değerlendirme içinde milliyetçilik düşüncesiyle beraber toplumsal alandaki alt gruplar (Kürtler, Ermeniler, Aleviler vb.) da dâhil olmaktadır. Birbirinden farklı grupların aynı toplumsal yapı içinde tanınma talebinde olması "çokkültürcülük" politikalarını gündeme taşımıştır. Çokkültürcülük politikası bir insanın kim olduğu, kendini tanımlama biçiminin toplumsal ya da kamusal alanda ifade edebilme imkânına işaret eder. Taylor bu imkânı eşit tanınma politikası olarak ifade eder. Kültürlerin eşit değerinde olması kültürlerin farklılığından ya da içi boşaltılmış eşitlik ilkesinden gelmiyor. Kültürlerin eşit değerinde olması, somut bir anlaşmayı doğuran "ortak bir ufuk" olmasıdır. Ortak ufuk, ancak katılımcı bir politik yaşamla mümkündür. Yanlış tanınma politikası, toplumdaki farklı kültürlerden baskın kimliğin diğer alt grupları "aşağılanmış" bir imgeyi yansıtarak tanınma politikasına dâhil etmesidir. Baskın kimlik, alt kimliklere kendilerinin "değersiz" olduklarına inandırır. Örneğin "beyaz toplum, kaç kuşaktır siyahlara kendilerinin aşağılanmış bir imgesini yansıtıyor; siyahlardan bazıları, bu imgeyi benimsemeye

³²⁴ Taylor, Charles (2018). "Tanınma Politikası", *Çokkültürcülük Tanınma Politikası* (s. 62). Çev. Yurdanur Salman Ed. Amy Gutmann. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

karşı gerekli direnci gösterememiş durumlar”³²⁵ Benzer örneği Türkiye toplumundaki baskın kimlikler ile alt kimlikler arasında kurulan hiyerarşik ilişkiler için de düşünebiliriz. Bu ilişki örneğini İslamiyet içinde ortaya çıkmış Sünnilik ile Alevilik kimliği arasında düşünebiliriz. Toplumumuzda üst kimliği, Sünni mezheplerden biri olan Hanefilik kültürü oluşturmaktadır. Kimi alevi kimliğindeki gruplar İslam kültürünün Sünni etkisinden kurtulamamış ve kendilerini üst kimliğin belirlediği çerçeve üzerinden tanımlayarak üst kimliğe benzemeye çalışmıştır. Böylece Alevilerin kendilerini değersiz görmeleri, içinde buldukları ezilmişlik konumunu besler hale gelmiştir. Taylor’a göre bu durumda yapılması gereken ilk şey kendilerine zorla dayatılan bu yıkıcı kimlikten, Sünnileştirme politikasından kurtulmaktır.³²⁶ Tanınma politikasına ilişkin üçüncü yaklaşım tanınma politikasının yokluğudur. Buna göre baskın kimlik alt kimlikleri kendilerine benzeterek farklı kimlik oluşumlarını kendi potasında eritir. Böylece toplumsal bütünlük adına toplum içindeki farklı kimlik grupları baskın kimliğin rengini alır. Toplumsal olarak farklı kültürlerin asimilasyonu olarak ifade edebileceğimiz bu yaklaşımda alt kimliklerin ortaya çıkma şansı olmadığından baskın kimliğin hegemonyacı olduğunu söyleyebiliriz. Yanlış tanınma politikası ile tanınma politikasının yokluğu olarak ifade edilen tanınma hallerini yukardaki örnekle toparlayacak olursak; Baskın kültür olarak Sünniliğin alt kültür olarak gördüğü Aleviliği değersiz olduğuna inandırması yanlış tanınmayı ifade eder. Baskın kültür olarak Sünnilik, Aleviliği farklı bir kültür olarak görmeyip, onu kendi kimliği üzerinde baskılaması, asimile etmesi tanınma politikasının yokluğu olarak ifade edebiliriz. Bu asimile sürecinde herhangi bir alt kimliğin ortaya çıkması zaten mümkün değildir. Bu iki durum da Taylor’a göre çokkültürcülük merkezli tanınma politikalarının dışında kalmaktadır. Taylor, günümüz çokkültürcülük toplumlarında eşit tanınma politikasının dışında kalan toplum seçeneklerinin en nihayetinde dağılmakla karşı karşıya kalacağını belirtir. Toplum içindeki alt kimliklerin yok sayılması ya da baskı aygıtlarıyla bastırılması, problemi çözmek yerine toplumsal parçalanmayı hızlandırır. Taylor buradaki karşıtlığı baskıcı Batı kültürüyle çokkültürcülük arasında değil, uygarlık ile barbarlık arasında olduğunu söyler. Bu

³²⁵ A. g. e., s. 47.

³²⁶ Taylor, ezilen halkların özgürlüklerini kazanmalarında kafalarındaki ezilmiş halk imajını yıkmamanın önemli olduğunu söylerken, Frantz Fanon’un *Dünyanın Lanetlileri* adlı esere vurgu yapar. Bkz. A. g. e., s. 81-93.

açından “uygarlık bir armağan değildir, bir başarıdır”³²⁷. Farklı kültürel ufukların kaynaşmasının³²⁸ başarısıdır.

Birincisi hoşgörü temelli liberal politik teoriyi temel almaktadır. İkincisi ise Taylor’ın ifade ettiği otantik temelli ve çokkültürcü politikayı kapsayan tanınma kuramıdır. Bu nokta Hegel’in köle-efendi diyalektiğini nasıl okuduğumuza bağlı olarak Taylor’ın Hegel’le ortak ya da farklı yanını ortaya koymuş oluruz. Eğer Hegel’in köle-efendi diyalektiğinde ortaya çıkan savaşı tarafların birbirlerinin varlığına, biyolojik bütünlüğüne karşı olarak yorumlarsak Taylor Hegel’den ayrı bir yerde durur. Ancak eğer Hegel’in ifade ettiği savaşı tarafların kendi değerlerini ortaya koymanın bir aracı olarak düşünürsek o zaman Hegel ve Taylor ortak bir noktayı ifade eder. Diğer yandan unutmamak gerekir ki, Hegel’de biyolojik varoluş ile değer alanındaki varoluş arasında ayırım yoktur. Biyolojik varoluş diğer varoluş tarzlarının temelidir. Bu açıdan Hegel üzerinden yapılacak biyolojik ya da değer merkezli varoluş ayırımı doğru olmayacaktır.

Eşit haysiyet politikası en temelde kültürlerin belli sınırlar içinde kendilerini savunabilme imkânını talep eder. Taylor bu talebin yeterli olmadığını söyleyerek kabul etmemiz gereken şeyin farklı kültürlerin “eşit değerde” olduğunu belirtir. Eş deyişle çokkültürcülük temelli tanınma politikası farklı kültürlerin varlığını devam ettirmekle beraber farklı kültürlerin değerli olduğunu kabul etmeye dayanır. Çokkültürcülük, “bazı kültürlerin öbürlerine zorla dayatılmasıyla ve bu dayatmaya itici güç oluşturan üstünlük varsayımıyla çok yakından bağlantılıdır”³²⁹. O halde çokkültürcülük sorununun ortaya çıkabilmesi için farklı kültürlerin var olduğu kabulünün olması şarttır. Eş deyişle farklı kültürlerin var olmadığı bir toplumda çokkültürcülük sorunu da yoktur. Bundan dolayı Taylor, çokkültürcülük sorununu Batı toplumuna özgü bir problem olarak görür. Bu bağlamda “liberalizm, bütün kültürlerin olası buluşma alanı

³²⁷ A. g. e., s. 92.

³²⁸ Ufukların Kaynaşması, Hans Georg Gadamer’in öznenin nesneye yaklaşırken taşıdığı ön yargılara işaret etmek için kullandığı bir terimdir. Bu yargılar gelenekle aktararak şimdinin ufkunu oluşturur. Ufukların kaynaşması tarihsel yüklerle oluşturulmuş birbirinden farklı bakış açısının diyalogun oluşturucusu olarak birbirleriyle kaynaşma durumunu ifade eder. Buradan hareketle Taylor, birbirinden farklı kimlik ve kültürlerin diyalog aracılığıyla bir ortaklığı ifade etmesine işaret etmek için ufukların kaynaşması terimini kullanır.

³²⁹ A. g. e., s. 83.

değildir; liberalizm, bir kültürler yelpazesinin siyasi açıdan dışavurumudur ve başka türden bir kültürler yelpazesine bağdaştırılması oldukça güçtür”³³⁰.

Taylor, doğu kültürünü temsil eden İslam dünyasında çokkültürcülük sorununun olmadığını ileri sürer. Bunun en önemli nedenlerinden biri de İslam dünyasında “laiklik” düşüncesinin ortaya çıkmamış olmasıdır. Burada ifade edilen laiklik, sadece din işlerinin devlet işlerinden ayrılması kabulünü değil, aynı zamanda sekülerizm ilkesini de ifade etmektedir. “İslam için, bizim liberal Batı toplumunda zaman içinde bekleme alıştırdığımız tersine politikayla dinin birbirinden ayrılması söz konusu olamaz.”³³¹ Batı liberal toplumlarında ise “laiklik” düşüncesi Hıristiyanlığın ilk başından beri vardır. Taylor’ın İslam toplumu ile Hıristiyan Batı liberal toplum arasında “laiklik” üzerinden yaptığı ayrımı tarihsel olarak şöyle yorumlayabiliriz. Hıristiyan toplumunda baştan beridir dinsel otorite ile devlet otoritesi birbirine özdeş değildir. Eş deyişle, papa her ne kadar siyasi otoriteyle beraber dursa da hiçbir zaman siyasi otoritenin kendisi olmamıştır. Daha açık ifade edecek olursak Papa, tarihin hiçbir kesitinde kral olmamıştır. İslam toplumuna baktığımızda ise İslam dini ilk doğduğunda bir devlet projesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu projede dini lider olarak bilinen halife aynı zamanda siyasi liderdir. Dini lider ile siyasi liderin aynı olması, İslam toplumlarında laiklik düşüncesinin ortaya çıkmasına engel olmuştur. Ancak günümüz toplumlarına baktığımızda “giderek artan ölçüde çokkültürlü duruma gelmekte, aynı zamanda da daha geçirgen olmaktadır”³³². Bir toplumun daha geçirgen olması farklı kültürlerin etkisine daha açık olması anlamına gelmektedir. Taylor’un bu iddiası bize şunu söyler: çokkültürcülük ve toplumun geçirgen olması noktasında İslam toplumu daha dirençlidir. O halde Taylor’ın tartıştığı politik sorunlar Batı toplumlarına özgüdür, dolayısıyla Batı’daki liberal toplumlarda “çözülmesi gereken zorluk, temel siyasi ilkelerden ödün vermeksizin, bu insanların marjinalleşmişlik duygularıyla başa çıkabilmektir”³³³.

Taylor, farklı kültürlerin kendi varoluşlarıyla nasıl bir arada yaşayacaklarına ilişkin bir çözüm geliştirmeye çalışır. Bu çözümün önünde iki büyük tehlikeli tutum bulunmaktadır. Birincisi, homojenleştirici tutumdur. Bu tutum kültürel zenginlik olarak görmemiz gereken kültürel farklılıkları tek bir pota içinde eritmeyi ve

³³⁰ A. g. e., s. 82.

³³¹ A. g. e., sS. 81-82.

³³² A. g. e., s. 82.

³³³ A. g. e., s. 83.

farklılıkları ısrarla görmemeyi amaçlar. İkincisi de etnosantrik tutumdur. Etnosantrik tutum farklı kültürleri kendi içinden tanıyıp onun hakkında bir yargıya varmak yerine, o kültür üzerine dışardan yargılamalarda bulunmayı içerir. Dolayısıyla bu tutum, diğeri üzerine çalışma yapılmadan, diğeri tanımadan onun hakkında yargı vermeyi ifade eder. Bu yargı olumlu ya da olumsuz olabilir. Diğeri hakkında yargıda bulunmamız ancak diğerin pozisyonundan, diğeri tanımla mümkündür. Batı liberalizmi farklı kültürleri kendi farklılığında değerli görmek yerine, hoşgörü kavramıyla tolere etmeyi amaçladığından etnosantrik pozisyona yerleşmiş olur. Taylor, etnosantrik tutumun tehlikelerini anlatmakla birlikte söz konusu Batı liberalizmi ve Hıristiyanlık olduğunda çokkültürcülük değerlendirmesi farklılık göstermektedir. Taylor'a göre Batı liberal düşüncenin temelinde Hıristiyanlık kültürü bulunmaktadır. Taylor'ın bu iddiasının temelinde Batı Hıristiyan liberal düşüncesine ait olan "laiklik" kavramının Hıristiyanlığa özgü bir düşünce olarak görmesidir. Taylor'a göre, çokkültürcülük politikasının ancak laiklik, sekülerizm zemininde tartışılabilir. Politikayla dinin birbirinden ayrıldığı laiklik, "Hıristiyanlıktan organik biçimde ayrılarak gelişmiş bir şeydir"³³⁴. Dolayısıyla Taylor, Batı Hıristiyan liberalizmini ulaşılması gereken bir uygarlık noktası olarak gösterir. Taylor'a göre Doğu kültürü içinde ifade ettiğimiz Müslümanlıkta böyle öğeler bulunmamaktadır. Bu durumda Taylor'ın uygarlık ile barbarlık arasında yaptığı ayrımında Batı Hıristiyan liberalizmi uygarlığı temsil ederken; İslam kültürü barbarlığı temsil etmektedir. Ve dolayısıyla bu iki kültürün birbiriyle uyuşması mümkün değildir. Taylor, Salman Rushdie'nin *Şeytan Ayetleri* adlı esere ilişkin Müslüman kültürün temsilcisi olarak gördüğü İran'ın tarafsızlık ve saldırgan tutumunu eleştirmiştir. Daha önce farklı kültürleri insanlığın zenginliği olarak değerlendiren ve farklı kültürleri kendi içinden tanımak gerektiğini vurgulayan Taylor, Doğu kültürünü Batı kültürü üzerinden değerlendirmeye girişmiştir. Taylor, çokkültürcülük ve tanınma politikası kapsamında temel aldığı kültür Batı liberalizm kültürüdür. Batı kültürü üzerinden Doğu kültürünü anlamaya çalışmak kendi başına bir eleştiri nedeni olabilir. Bu eleştirilere rağmen Taylor'ın çokkültürcülük, tanınma politikası, modern kimliğin (*Benliğin Kaynakları*) kaynakları tartışmalarına yeni bir boyut kazandırdığı söylenebilir. Toplumun atomize olmasına karşı olarak hem toplumdaki farklı kültürlerin kendi tarzlarıyla varolmasına

³³⁴ A. g. e., s. 82.

hem de toplumsal birliği sağlamaya yönelik çözümler sunması bu boyutun bir parçasıdır.

4. AXEL HONNETH'TE TANINMA SORUNU ve TARİHSEL MÜCADELELER BAĞLAMINDA ÖZNELER-ARASILIK, ÖZGÜRLÜK ve SOSYAL ADALET

Bu bölümde çağdaş politika felsefesinde Hegel'e dönüşü temsil eden en önemli düşünürlerden biri olan Axel Honneth'in tanınma uğruna mücadele düşüncesini ve bu düşüncenin sosyal-bilimsel açıklamasını ele alacağız. Honneth, Hegelci mücadele fikrine dönerek pratik özneler-arası ilişkide öz-ilişkinin kendini kabul ettirme deneyimine odaklanır. Bu bağlamda Honneth, Hegel felsefesini Aristoteles, Hobbes, Fichte ve Kant ile ilişkilendirerek hem tarihsel arka planı gözler önüne serer, hem de organik toplum yapısı, mücadele ve özneler-arasılık düşüncesinin dönüşümünü ele alır. Bu dönüşümde Honneth, Hegelci tanınma düşüncesinin kendi karakteristik özelliğini kazanması bakımından Fichte'ye vurgu yapar. Bu vurgusunda Hegel'deki özneler-arası ilişkide bir öz-bilincin başka bir öz-bilinç için varolma düşüncesini Fichte'nin eylem felsefesiyle ilişkilendirir.

Honneth, çağdaş politika felsefesinde Hegelci tanınma düşüncesine güncellik kazandırırken tartışmayı yöntem ve eleştiri bağlamında ele almaya başlar. Bu çerçevede bölümün ikinci alt başlığı Honneth'in metodolojisi olarak tespit ettiğimiz içkin ve rekonstrüktif eleştiri anlayışının diğer eleştiri tutumlarından farklılığına ve bu eleştiri türlerinin tanınma düşüncesindeki kurucu niteliğine ve işlevine işaret eder, çünkü Honneth'te eleştiri, hem eylemleri ve bu eylemleri ifade eden kurumlara hem de öz-anlayışları kapsayan pratiklerin dönüşümüne odaklanır. Eş deyişle eleştirinin hem yıkıcı hem de yeniden kurucu işlevi topluma içkin pratik normatif ilkeler ortaya koyabilme amacını güder. Bu ilkeler sosyalleşme sürecinde ben ile biz arasında kurulan ahlaki dolayımında tesis edilir. Dolayısıyla tanınma talebi, bu sosyalleşme sürecinde iyi ve adil ortak yaşamın toplumsal analize dayalı inşasını da temel almaktadır. Bu nedenle ilgili bölüm sosyal adalet kavramını tanınma ilişkisinde ahlaki bir uğrak olarak ele alır.

Honneth aynı zamanda Hegelci düşüncenin metafizik uğraklarından kaçınmak adına tanınma kavramının sosyal-bilimsel ve psikolojik bir açıklamasını sunmaya çabalar. Bu çaba dâhilinde Honneth, öznenin özneler-arası zeminde sosyalleşme aşamalarını bir yandan Hegel'deki etik yaşam düşüncesiyle, diğer yandan çağdaş psikanalitik okumalardaki nesne ilişkisi teorisi ve geçiş nesnelere düşüncesiyle ilişkilendirir. Bu

eksende düşünür, sosyalleşme aşamalarına denk gelen farklı tanınma biçimlerini özgüven, özsaygı ve özdeğer olarak formüle eder. Bu farklı tanınma biçimlerinde özgüven sevgi kavramına; özsaygı hak (hukuk) kavramına; özdeğer de dayanışma kavramına işaret eder. Böylece bu aşamalar hem sosyal bütünlüğe doğru giden farklı tanınma biçimlerini hem de sosyal bütünlüğün önemli bir parçası olan öz-ilişkinin ahlaki gelişimini ifade eder. Şimdi sırasıyla bu aşamaları irdeleyelim.

4.1. Honneth'in Tanınma Düşüncesinde Tarihsel ve Felsefi Bir Uğrak: Hegel

Çağdaş politika felsefesinde Hegel'e dönüşü temsil eden en önemli figürlerden birisi Axel Honneth'tir. Honneth, Hegel'in tanınma kavramını merkeze alarak Hegel felsefesine çağdaş politika sorunları bağlamında güncellik kazandırır. Honneth, tanınma kavramını "spekülatif çehresinden arındırarak ve onun psikanaliz ile çağdaş sosyal bilimlerin zengin bulgularından beslenmesini sağlayarak günümüze uyarlar."³³⁵ Eş deyişle Honneth, Hegel felsefesini metafizik öğelerden arındırarak, farklı düşünme biçimlerinden (felsefe, sosyoloji, psikoloji) hareketle sosyal çatışmaların tanınma ve özgürlükle bağını inceler. Bu incelemede Honneth, tanınma kavramı ile bu kavramın pratikleri arasında kurulan ilişkinin dinamikliğine vurgu yapar. Bu bağlamda tanınma kavramı Honneth'in çalışmalarında merkezi bir öneme sahiptir. Bu çalışmalar arasında sosyal çatışmaların tanınma ve özgürlükle bağını ön plana çıkaran en önemli eserlerden biri, Hegel'in erken dönem (Jena dönemi) çalışmalarını temel alan *Tanınma Uğruna Mücadele* adlı eserdir. Honneth'e göre, Hegel bu döneminde sosyal yaşama içkin gerilime dayanan bir tanınma mücadelesi fikri ortaya koyar. Buna paralel olarak da Honneth, bu eserde tanınma ilişkisini mücadelenin dolayımından geçen bir ilişki olarak tasnif etmektedir. Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele* adlı eserinin, "Sonsöz" bölümünde kendisine yöneltilen eleştirileri ele alır. Bu eleştiriler ışığında kendi tanınma kuramında kimi değişiklikler yapar. Bu bağlamda Honneth, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda ifade ettiği farklı tanınma biçimlerini temel alarak, özneler-arası tanınma ilişkisini özgüven, özsaygı, özdeğer alanlarının farklı tanınma biçimleri olarak ele alır.³³⁶

³³⁵ Aktok, Özgür (2016). "Çevirmenin Önsözü", *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 12). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

³³⁶ Honneth, soyut hukuk ve formel ahlak yasasının neden olduğu sıkıntıları aşmak için terapötik bakış açısını önerir. Bu çerçevede terapötik (*Therapeutic*) kavramının en temel anlamı tedavi edici, iyileştirici demektir. Bu anlamla ilişkili olarak kavramın ikinci kullanımı, alanında uzman olan kişilerin bilgileri eşliğinde kişinin kendini değerlendirme becerisidir. Bu bağlamda terapötik yöntem, tanınma kavramına

Honneth, Hegel’de tanınma mücadelesinin izini sürerken aynı zamanda Hegel’in politik-felsefi düşüncesini sosyal-bilimsel bir açıklamaya kavuşturmak ister. Honneth’e göre “Hegel ilk sosyal ilişkilerin kuruluş sürecini öncelikle öznelerin doğal belirlenimlerinden kurtulması açısından tanımlar.”³³⁷ Bu ilk sosyal ilişkiler iki aşamalıdır. Bu aşamalardan ilki, ebeveyn ile çocuk arasında gerçekleşir. Hegel’in aile olarak kavramsallaştırdığı bu ilişkide “özneler birbirlerini karşılıklı olarak seven, duygusal ihtiyaçları olan varlıklar şeklinde tanılır.”³³⁸ Hegel’den farklı olarak Honneth, bu aşamayı çocuğun da aktif olduğu bir süreç olarak tasnif eder. İkinci aşama, Hegel’in sivil toplum olarak kavramsallaştırdığı, hukuki sosyalleşme sürecine işaret eden “malların sözleşmelerle düzenlenmiş değiş tokuşu”³³⁹dur. Sivil toplum, ailenin duygu bağlarıyla sunduğu tekil sınırlara göre, hukuki ilişkinin de devreye girmesiyle sosyal ilişkide ileri bir adımdır. Honneth’e göre bu sosyallik, evrensel olana yaklaşma bakımından ileri bir adımı gösterse de etik yaşam bağlamında yine de “‘tekillik ilkesi’ ile biçimlenen bir sosyal durum”³⁴⁰a işaret eder. Honneth’e göre Hegel’in ayırt edici özelliği, onun “tanınmanın iki ‘doğal’ biçimini birden toplu olarak farklı mücadele türleri ile karşı karşıya koymuş olmasıdır.”³⁴¹ Honneth’e göre birbirini tamamlayan farklı mücadele türleri, “tanınmanın iki ‘doğal’ biçiminin oluşturduğu yalın-etik yaşam ile mutlak-etik yaşam aşamaları arasında bir bütün olarak bulunur.”³⁴² Ayrıca Honneth’in Hegel yorumunda sivil toplumdaki korporasyonlar, hem yalın-etik yaşamda hem de mutlak-etik yaşamda varlık gösterir. Eş deyişle korporasyonlar, “devlet ve sivil toplum arasındaki bağlantının odağında yer alırlar.”³⁴³

ilişkin uzman kişilerin değerlendirmeleri eşliğinde tanınma kuramının güncel sorunlara yanıt verecek şekilde iyileştirilmesidir. Bu anlamda Honneth’in terapötik yöntemi hem psikolojik bir terim olarak terapi kavramını hem de sosyal çatışmalardaki tanınma mücadelesini ifade eder. Bkz. Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (s. 77). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları. Honneth, Axel (2010). *The Pathologies Of Individual Freedom* (ss. 43, 44). Çev. Ladislaus Löb. Princeton University Press. Zeynep, Savaşçın (2015). “Çağdaş Siyaset Felsefesinde Hegel’e Dönüş: Axel Honneth’in Düşüncesinde Tanınma Sorunu ve Özgürlüğün Toplumsal Koşulları”, *Felsefi Düşün* (s. 171). İstanbul: Pinhan Yayıncılık. Sayı. 4.

³³⁷ Honneth, Axel (2016). *The Struggle for Recognition-The Moral Grammar of Social Conglicts* (s. 18). Çev. Joel Anderson. The MIT Press.

³³⁸ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 44). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

³³⁹ A. g. e., s. 44.

³⁴⁰ A. g. e., s. 45.

³⁴¹ A. g. e., ss. 45, 46.

³⁴² A. g. e., s. 46.

³⁴³ Zeynep, Savaşçın (2015). “Çağdaş Siyaset Felsefesinde Hegel’e Dönüş: Axel Honneth’in Düşüncesinde Tanınma Sorunu ve Özgürlüğün Toplumsal Koşulları”, *Felsefi Düşün* (s. 180). İstanbul: Pinhan Yayıncılık. Sayı. 4.

Honneth'e göre Hegel'in erken dönem eserlerinde tanınma ilişkisini tamamlayan kavram dayanışmadır. Pratik duygu olarak sevginin hukukun bilişsel etkisiyle evrensel bir ilişkiye dönüşmesiyle dayanışma da evrensel bir nitelik kazanır.³⁴⁴ Ancak Honneth'e göre yine de Hegel'in eksik kaldığı nokta bu dayanışma duygusunun kaynağının ne olduğu konusundaki belirsizliğidir. Eş deyişle, Honneth'e göre Hegel'de "ilkece bireylerin karşılıklı olarak dayanışmacı saygı duygularını niye hissetmeleri gerektiğine dair hiçbir ipucu yoktur."³⁴⁵ Honneth, bu ipuçlarının izlerini sürmek ve bireyselleşmeden toplumsallaşmaya doğru farklı tanınma ilişkilerini ayrıntılı olarak açıklığa kavuşturmak için *Bizdeki Ben* adlı eserinde Hegel'in hukuk felsefesini daha da verimli kılmaya girişir. Honneth, Hegelci hukuk felsefesinin (*Hukuk Felsefesinin Anahatları*) *Tinin Fenomenolijisi*'ndeki öz-bilinç kavramından daha verimli olduğunu kabul eder. Honneth bu referans değişikliğini şu şekilde ifade eder: "*Tanınma Uğruna Mücadele*'de Hegel'in yalnızca Jena dönemi sistem tasarılarının bir tanınma teorisinin sağlam unsurlarını içerdiği öncülünden yola çıkarken, sonradan Hegel'in olgunluk dönemi yazılarıyla daha derinlikli olarak meşgul olmam neticesinde, daha güçlü bir öncülün bana kılavuzluk etmesine izin verdim."³⁴⁶ Honneth'in ifade ettiği bu kılavuz Hegel'in hukuk felsefesidir. Bu kısa girişte anahtarlarıyla aktarmaya çalıştığımız Honneth-Hegel ilişkisini ayrıntılarıyla ele alalım.

4.1.1. Hegelci tanınma kavramının tarihsel arka planı

Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele*'de ilk defa tanınmaya ilişkin kendi özgün düşüncelerini geliştirir. Bu eserde Honneth, tanınma kavramını ele alırken Hegel'in çatışma ve özneler-arasılık kavramına geri döner. Bu kavramların Hegel felsefesindeki içerimlerini irdeleyerek somut tanınma süreçlerini ve bu süreçlerin motivasyonlarını deşifre etmeye yönelir. Honneth, Hegel felsefesini tarihsel bağlamda analiz eder. Bu tarihsel bağlam, Hegel'i beslediği kaynaklarla birlikte okumaktır. Bu yönelimde Hegel, üç temel kavramı dönüşüme uğratarak kendi toplum felsefesini oluşturur. Birincisi Machiavelli ve Hobbes felsefesinde önemli bir yer tutan "mücadele" kavramıdır. İkincisi Kant felsefesinden devraldığı otonomi kavramıdır. Üçüncüsü de Fichte'den devraldığı tanınma ve özneler-arasılık kavramlarıdır. Honneth'e göre

³⁴⁴ Bkz. Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 152). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

³⁴⁵ A. g. e., s. 153.

³⁴⁶ Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (s. 8). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

Hegel, Machiavelli ve Hobbes başta olmak üzere toplumu insan doğası kavramsallaştırması üzerine tesis eden düşünürleri bireyi yalıtılmış bir varlık olarak ortaya koyan atomcu düşüncenin temsilcisi olarak görür. Özellikle bireyi merkeze alan sözleşmecî düşünürler doğal hukukun deneyimsel ya da biçimsel ele alınışının temsilcileridir. Hegel, doğal hukukun “deneyimsel” anlamıyla “insan doğasının kurmaca ya da antropolojik belirlenimlerinden yola çıkan tüm doğal hukuk yaklaşımlarını kasteder.”³⁴⁷ Hegel, doğal hukuk yaklaşımının deneyimsel boyutuyla sözleşmecî geleneği ifade etmektedir. Dahası Hegel, doğal hukukun “formel” anlamıyla “insan doğasının belirlenimleri yerine pratik aklın transandantal”³⁴⁸ performansını temel alan yaklaşımı kasteder. Hegel bu yaklaşımla Kant ve Fichte’ye işaret etmektedir. Ancak doğal hukuk düşüncesinin her iki geleneği de “insani toplumsallaşmanın doğal temelinin bir biçimi olarak birbirinden yalıtılmış öznelerin varlığını varsayıyor olmaları ile belirlenen bir atomculuğa hapsolür.”³⁴⁹

Hegel ilk başlarda Machiavelli ve Hobbes’un antropolojik öncüllerini düşünerek insanların hayatta kalma mücadelesine odaklanır. Machiavelli’nin günlük yaşam deneyimlerinden türettiği sonuçlar, Hobbes’ta antropolojik insan doğası açıklamasına dönüşür. İnsan doğasından hareketle kurulan “sosyal ilişkiler herkesin herkese karşı olduğu bir savaş (*Krieg*) karakterine sahiptir.”³⁵⁰ Dolayısıyla “insanlık durumu, herkesin herkese karşı savaşı durumu olduğu için”³⁵¹, ebedi savaş durumundan kurtulmanın yolu “tüm öznelerin egemen bir politik otorite altına sokulması”³⁵²dir. Buna karşılık Hegel, tanınmaya ilişkin düşüncelerinde “devlet pratiğini tam da iktidarın salt araçsal-aklın egemenliğine bu indirgeme eğilimi”³⁵³ne karşı çıkar. Hegel’in Hobbes felsefesinde dönüşüme uğrattığı şey, insanlar arası mücadelenin birbirini araçsallaştırmak yerine birbirini nasıl dolayımладыdır. Eş deyişle, insanlar arasındaki mücadelenin nasıl özneler-arası ilişkiye dönüştüğüdür. Bu dönüşümün altında Hegel’in Ben ile Öteki arasında kurduğu sosyallik ilişkisi yatar. Hegel’in bir “bireye topluluk doğadan daha yakındır” düşüncesi tam da sosyallik durumunun

³⁴⁷ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 32). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

³⁴⁸ A. g. e., s. 33.

³⁴⁹ A. g. e., s. 33.

³⁵⁰ A. g. e., s. 28.

³⁵¹ Hobbes, Thomas (2007). *Leviathan* (s. 97). Çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

³⁵² Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 29). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

³⁵³ A. g. e., ss. 29-30.

insana sonradan eklenen bir durum olmadığını gösterir. Hatta “sosyallik ona eklenen ikincil bir özellik olmamakla kalmaz, aynı zamanda mücadelenin ortaya çıkma olanağı da bu sosyalliğin tam da kendisi olarak ortaya çıkar.”³⁵⁴ Dolayısıyla Hobbes, bireyin birey olarak varoluşunu diyalojik değil, monolojik bir biçimde kavrar. Buna karşılık Hegel, bireyin öz-bilinç olarak varoluşunu diyalojik biçimde kavramaya eğilimlidir. “Özneler arasında sürdürülen diyalog, öznelerin, özne olabilme, eş deyişle yaşadığı dünyadan bağımsız ve bu dünyayı belirleyebilen (otonom) bir birey olabilmelerinin önkoşuludur.”³⁵⁵ Dolayısıyla Hobbes’ta mücadele sürekli diğer benleri tehdit olarak gören Ben’in hayatta kalma mücadelesi iken; Hegel’de Ben’in “hemcinslerince tanındığı, onların gözünden kendine baktığında kendi özellikleri üzerinden kabul edildiğinin bilincinde olduğu”³⁵⁶ bir dolayımıdır. “Bu teorik dönüşüm sayesinde, insanlar arasındaki çatışma pratiğinin izi artık kendi kendini koruma güdüsü yerine ahlaki dürtülere sürülebilecekti.”³⁵⁷ Sosyal yaşamda bu ahlaki dürtülere içkin olan gerilim, “bireylerin kimliklerinin öznel-arası tanınması talebidir.”³⁵⁸ Sonuç olarak Hegel, felsefi teorisini herkesin herkesle düşman olduğu bir mücadele ilişkisi yerine, “insanlar arası tanınmanın yalın biçimleriyle başlatır ve bu tanınma biçimlerini ortak olarak ‘doğal etik yaşam’ başlığı altında düşünür.”³⁵⁹ Böylece Hegel, Hobbes’un doğal yaşamına karşı etik yaşam sistemini ortaya koyar.

Hegel, Hobbes’un mücadele kavramıyla birlikte, tanınma sorunsalı bağlamında Kant’ın otonomi kavramını dönüşüme uğratar. Honneth’e göre bu dönüşümde Hegel, “Kantçı bireysel özerklik düşüncesini bu özerkliğin salt bir gereklilik talebi (*Sollensforderung*) olma karakterinden özgürleştirmek ödevini üstlenmiştir.”³⁶⁰ Otonomiye ilişkin bu gereklilik kendi içinde iki farklı ilkeye gönderme yapmaktadır. Bunlardan birincisi “tüm özneleri aynı ölçüde ‘kendilerinde amaç’ ya da özerk kişiler olarak sayabildiğimiz evrensel tavır”; ikincisi de “kendinde amaç” ilkesini de içeren

³⁵⁴ Aktok, Özgür (2016). “Çevirmenin Önsözü”, *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 12). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

³⁵⁵ Çıdam, Volkan (2021). “Eleştirel Teorinin (Sol-) Hegelci Revizyonu: Axel Honneth ve Tanınma Kavramı”, *Alacakaranlıktan Hegel’i Düşünmek* (s. 237). Der. Kurtul Gülenç & Özgür E. Gürel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

³⁵⁶ Aktok, Özgür (2016). “Çevirmenin Önsözü”, *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 14). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

³⁵⁷ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 22). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

³⁵⁸ A. g. e., s. 22.

³⁵⁹ A. g. e., s. 43.

³⁶⁰ A. g. e., s. 21.

ve “kategorik buyruğun özünü”³⁶¹ oluşturan “saygı” kavramıdır. Bu iki ilkeyi birlikte düşündüğümüzde Kant için otonomi, pratik felsefenin “*ahlaksal duruş noktasının* ve nihayet *Saf Aklın Eleştirisi*’nde tesis edilen aklın düzenleyici idelerinin politika felsefesindeki tezahürüdür.”³⁶² Aklın düzenleyici ideleri kategorik buyruklardır. Kant’ta bu ilkelerin nasıl tesis edildiği ve pratik alana nasıl uygulandığı tartışmalı bir konudur. Bu tartışmalar bağlamında Kantçı otonomiden “kişinin kendi ihtiyaçlarına güvenmesi, kendi kanılarının arkasında durması ve kendi yetilerini değerli hissetmesine olanak tanıyan bireysel özilişkinin belirli bir türü kastedilir.”³⁶³ Tartışmaya yön veren unsur bu öz-ilişkinin Kant felsefesinde özneler-arası ilişkiye dönüşüp dönüşemediği noktasıdır. Eş deyişle sorun, Kantçı otonomiden hareketle özneler-arası ilişki ve bu ilişkiye dayalı bir tanınma teorisi ortaya konulup konulamayacağıdır. Çörekçioğlu’na göre Kantçı otonomiden hareketle özneler-arasılık tesis edilebilir.³⁶⁴ Ancak bu özneler-arasılık, “‘bir kişi ol ve diğerlerinde de kişiler olarak saygı göster’ şeklindeki buyruğa ortaklaşa itaatte ortaya çıkan, öznelerarası bir tanınma biçimini oluşturur.”³⁶⁵ Dolayısıyla tesis edilen bu özneler-arasılık ile Hegel ve Hegel’in çağdaş temsilcilerinin konumlanışları arasında farklar vardır. Bu fark özneler-arası ilişkinin niteliğiyle ve nasıl kurulduğuyla ilgilidir. Eş Deyişle özneler-arası ilişkiden ne anladığımızla ilgili bir farktır. Kantçı otonomide tesis edilen özneler-arasılık, en başta kabul edilen ilkelere (kategorik buyruklar) bağımlıdır. Kantçı özneler-arasılık, Hegel’in de eleştirisi bağlamında “soyut gerekliliğin” somut amaçlar koyma konusunda yetersiz kalır. “Özneler istençlerini yalnızca ilkede genel onay yetisine içkin olan iyi idesine bağımlı kalırlarsa”³⁶⁶, özneler-arasılık somut tasarımlardan ve amaçlardan yoksun kalır. Öznelerin istençlerinin içeriğini en başta tesis edilen ilkeler belirler. Temel sorun bu ilkelerin

³⁶¹ Honneth, Axel (2014). “Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı? Toplumun Ahlaki Düzenine Değişen Yaklaşımlar”, *Kimlik Politikaları* (s. 244). Çev. Kübra Kelebekoğlu. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: DoğuBatı Yayınları.

³⁶² Çörekçioğlu, Hakan (2010). “Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (s. 5). Der. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

³⁶³ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 68). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

³⁶⁴ Bkz. Recki, Birgit (2010). “‘Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek’: Aklın İletişimsel Ögesi Üstüne”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (ss. 189-203). Çev. & Der. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. Hakan Çörekçioğlu (2006). “Kantçı Otonominin Politikası”, *Immanuel Kant, Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri* (ss. 439-452). İstanbul: Vadi Yayınları.

³⁶⁵ Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (s. 49). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

³⁶⁶ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 52). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

sosyallik-öncesi varlığıyla sosyal ilişkilerin doğasını açıklamaya kalkmasıdır. Buna karşılık eğer otonomiye “yalnızca karşılıklı tanınma yollarıyla erişiyorsak, (...) ilişkiler hiçbir zaman bu kadar kapalı ve sabitlenmiş olamaz (...) Özerklik, ilişkisel ve öznelarası bir unsurdur, monolojik bir kazanım değildir.”³⁶⁷ Hegel, soyut ve biçimsel kalmakla itham ettiği Kantçı ahlaki otonomiye karşılık, “insanın içinde yaşadığı sosyal yaşamı çelişkileriyle birlikte kucaklayan ve bu çelişkilerden beslenen bir özerklik düşüncesini talep eder.”³⁶⁸ Bu bağlamda Hegel’de otonomi düşüncesi, “ahlak (*Moralität*) ile etik-yaşam (*Sittlichkeit*) arasında bir aracılık etme çabası”³⁶⁹nda ya da sosyal yaşama içkin ahlaki gerilim bağlamında öznelerin kendi kimliklerinin karşılıklı olarak tanınması uğruna sürdürdükleri mücadelede somutlaşır. Bu tanınma mücadelesi saygı görme, otonom olduğumuzu kabul etme, onay bulma gibi öznel-arası ilişkinin temel gramerine işaret eder.

Honneth’e göre Hegel Fichte’yi yeniden yorumlayarak hem Aristoteles felsefesinden gelen toplumsallık düşüncesini hem de Hobbesçu çatışma kavramını dönüşüme uğratar. Ancak Hegel’in Fichte yorumu iki döneme ayrılır. Birinci dönemde Hegel, Jena döneminde Fichte’yi “doğal hukuk geleneği içerisinde, “formel” yaklaşımın, “yaşayan ilişkilerin hakiki anlamda özgür birliği”ni teorik olarak açıklayamayan temsilcisi olarak görmektedir.”³⁷⁰ İkinci dönemde ise Hegel, “1802’de yazdığı ‘Etik-Yaşam Sistemi’nde, Fichte’nin ‘tanınma’ teorisini olumlu bir biçimde devralır.”³⁷¹ Fichte’nin tanınma teorisi Hegel’in etik yaşamda ortaya koyduğu ilişki biçiminin içsel yapısını oluşturur. Bu içsel yapı, etik yaşamdaki bireyler arası ilişkiyi arzuları dışlamayan karşılıklılık ilkesi üzerinden kavrar. Fichte’ye göre bireyler rasyonel varlıklardır. Dolayısıyla bireyler arasındaki ilişki de rasyonel bir ilişkidir ve rasyonel varlıklar olarak bireyler, “akla uygun şekilde davranmanın, yani öbür bireylerin özgürlüklerine saygı göstermenin herkes bakımından zorunluluk olduğunu kavrayacaktır.”³⁷² Fichte, bireylerin akla uygun davranışını hem kendi özgürlüklerinin bir parçası olması bakımından hem de rasyonel bir varlığın tutarlılığı bakımından

³⁶⁷ A. g. e., s. 69.

³⁶⁸ Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (s. 10). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

³⁶⁹ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 21). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

³⁷⁰ A. g. e., s. 40.

³⁷¹ A. g. e., s. 40.

³⁷² Fichte, J. G. (2021). “Doğal Hukukun Temelleri-Kapalı Ticaret Devleti [1796-1800]”, *Alman İdealizmi I Fichte* (s. 303). Çev. Atilla Tokatlı. Ed. E. Ali Kılıçaslan & Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

gerekli görür. Honneth'e göre Hegel, Fichte'nin bu "transandantal-felsefi imalarını ayıklar ve onu bireyler arasındaki farklı karşılıklı eylem şekillerine doğrudan uygular."³⁷³ Bu uygulamada Hegel, Aristotelesçi toplum yapısını aşarak kendi etik yaşam sistemini ortaya koyar. Aristoteles'te toplum, insanın kendi doğasını ve dolayısıyla potansiyellerini gerçekleştirebilmesi için zorunlu bir unsurdur. Bu yaklaşımda toplum, sözleşmecî düşünürlerin ifade ettiği gibi sonradan tesis edilen bir durum olmaması bakımından hem doğaldır hem de doğası gereği sosyal bir varlık olan insanın kendi ereğini gerçekleştirmesi için zorunludur. Buna karşılık Hegel, Fichte'nin de etkisiyle toplumu, özneler-arası ilişkinin özgül bir sonucu olarak ortaya koyar. Böylece Hegel'in "politik-felsefi düşüncesinin koordinatları teleolojik bir doğa kavramından, içsel bir gerilimin kurucu olarak işin içine dâhil edildiği bir 'sosyal alan' kavramına (*einem Begriff des Sozialen*) doğru kaymıştır."³⁷⁴ Hegel, toplumu ve insanlar arasındaki gerilimli ilişkiyi toplum dışındaki bir ilk ilkedен ya da topluma içkin olarak düşünülmüş teleolojik referanslarla çözüme kavuşturmak yerine, toplumsal mücadelenin ahlaki potansiyeliyle çözer. Bu çözümde Hegel, Fichte'nin "ahlak öğretisi, pratik felsefedir"³⁷⁵ düşüncesini devam ettirerek insanlar arasındaki gerilimin ve mücadelenin ahlaki boyutuna vurgu yapar. Dolayısıyla Hegel, Fichte'nin özneler-arasılık ilişkisine dayalı toplum ve tanınma teorisini, toplumsal mücadelenin ahlaki gramerine de uygular. Toplumsal mücadelenin ahlaki grameri, özneler-arası tanınmanın etik-yaşamsal boyutudur. Etik yaşamda herkesin herkesle olan mücadelesini, Hobbes'un ifade ettiği gibi, bir sözleşme değil, mücadelenin ahlaki boyutu son vermektedir. Mücadelenin ahlaki grameri, "insanları etik-yaşamın daha az gelişmiş bir durumundan, bu ilişkilerin daha olgun bir aşamasına götürür."³⁷⁶ Böylece Hegel, Fichte'nin tanınma teorisine ahlaki bir potansiyel yükleyerek hem Aristotelesçi teleolojik toplum yapısını hem de Hobbesçu çatışma kavramını dönüşüme uğratmış ve kendi etik yaşam sistemini ortaya koymuştur. Bu etik-yaşam sisteminde ahlaki bir anlam taşıyan mücadele kavramı, öznelerin tanınma taleplerinin "özneler arası mücadelelerle atılacak bir dizi adım sayesinde, gittikçe daha talepkâr olacak tanınma

³⁷³ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 41). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

³⁷⁴ A. g. e., s. 42.

³⁷⁵ Fichte, J. G. (2021). "Bilim Öğretisi İlkelerine Göre Uyarlanmış Ahlak Öğretisi Sistemi [1798]", *Alman İdealizmi I Fichte*(s. 276). Çev. Güçlü Ateşoğlu. Ed. E. Ali Kılıçaslan & Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

³⁷⁶ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 43). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

modellerinin geliştirilmesiyle ilerler.”³⁷⁷ Sonuç olarak etik-yaşam sisteminde insanlar arasındaki sosyal çatışmalar ahlaki olduğu gibi, çözümü de ahlaki bir boyut taşır.

4.1.2. Ahlaki bir dolayım olarak mücadele

Sözleşmeci geleneğin başını çektiği Machiavelli ve Hobbes için mücadele temel olarak insanın temel itkisiyle alakalı hayatta kalma mücadelesidir. Bu düşünürlere göre mücadele sosyallik-öncesi doğal duruma işaret eder. Bu doğal durumda hayatta kalma hem psikolojik hem de biyolojik bir mücadeleyi gerektirir. Bu perspektifte mücadeleye içkin olan durum, her karşılaşmada karşılaşan tarafların kendi geleceği için ötekini ortadan kaldırma zorunluluğudur. Çünkü hayatta kalma sadece şimdiki değil, geleceği de kapsayan bir öngörüü içermektedir. Birbirine düşman olan taraflar hayatta kalmak için, ötekiyle kurduğu güvensizliğe dayalı düşmanlık nedeniyle ötekini ortadan kaldırarak kendi hayatını güvence altına almayı amaçlar. “Her iki özne de kendi eylem niyetleri açısından birbirlerine zorunlu olarak yabancı kalacak ve saydam olamayacakları için, her ikisi de kendi iktidar potansiyelini ileriye yönelik biçimde arttırmaya zorlanır.”³⁷⁸ İktidar potansiyelini arttırmaya yönelik böyle bir mücadelenin herhangi bir etik ya da normatif içeriği yoktur. Böyle bir mücadeleye içkin olan şey kendini koruma ve hayatta kalma güdüsüdür. Hegel bu düşünürlerden devraldığı “mücadele kavramını salt antropolojik, deneyimsel, betimsel bir kavram olmaktan çıkarır ve ona etik ve normatif bir anlam kazandırır.”³⁷⁹ Böylece Hegel, Fichte’nin de tanınma teorisini yeniden yorumlayarak Hobbes’un mücadele kavramına yeni bir anlam katar. Artık Hegel’de mücadele sosyallik öncesi doğal duruma ya da insan doğasına gönderme yapan hayatta kalma güdüsüne değil, “öznenin zaten çoktan toplumsallaşmış olması sayesinde oluşmuş özneler-arası ilişkilerde temellenen ‘tanınma’ yönündeki etik, politik, hukuki sosyal”³⁸⁰ güdülere bir vurgudur. Bu bağlamda Hegel’de mücadele, Machiavelli ve Hobbes’ta olduğu gibi sosyalliğe geçişi değil, sosyalliğin kendisini ifade eder. Sosyallik, kendi kendisiyle ilişkilenen monolog öznedeki değil, özneler-arası ilişkiyi ifade eden diyalojik öz-bilinçte kurulur. Hegel’e

³⁷⁷ Honneth, Axel (2014). “Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı? Toplumun Ahlaki Düzenine Değişen Yaklaşımlar”, *Kimlik Politikaları* (s. 246). Çev. Kübra Kelebekoğlu. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: DoğuBatı Yayınları.

³⁷⁸ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Üçüncü Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 28). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

³⁷⁹ Aktok, Özgür (2016). “Çevirmenin Önsözü”, *Tanınma Üçüncü Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 11). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

³⁸⁰ A. g. e., s. 11.

göre bu sosyal yaşamda, “Öz-bilinç doyumuna sadece başka bir öz-bilinçte ulaşır.”³⁸¹ Mücadele, öz-bilinçler arası doyumun dolayımıdır. Bu dolayımında özneler-arası ilişkinin tarafları olan öz-bilinçler birbirinden yalıtık değil, etik-yaşamsal bütünlüğün parçalarıdır.

Etik-yaşamsal bütünlük nedir? Honneth, özellikle Hegel’in erken dönem yazılarından hareketle, etik-yaşamsal bütünlükten ilk olarak organik toplum yapısını ve o yapının biricikliğini anlamak gerektiğini vurgular. Honneth’e göre; “Hegel’in normatif olarak bir toplumun etik-yaşam bütünlüğünden bahsettiği yerde göz önüne aldığı, antik şehir devletlerindeki ilişkilerdir.”³⁸² Bu ilişkiler “tıpkı organizma analogisindeki kullanımında olduğu gibi, ‘evrensel ve bireysel özgürlüğün’ ‘yaşayan birliği’ olarak görülmelidir.”³⁸³ Dolayısıyla Hegel’in toplum ile birey arasında gördüğü bu ilişki daha önce Platon ve Aristoteles’te ifade edilen bireyin toplum olmadan kendini gerçekleştiremeyeceği öncülüne dayanmaktadır. Bu anlayış temelinde insan kendini tek başına gerçekleştiremez. Bunun için toplumsal karşılaşmalar, insanın kendi içsel doğasını gerçekleştirebilmesi için zorunludur. İkinci olarak etik-yaşamsal bütünlük, bireysel ve evrensel özgürlüğün bütünleşebilmesi, birey ile toplum arasındaki bütünlüklü ilişkinin kurulabilmesi için sosyal araçtır. Üçüncü olarak etik-yaşamsal bütünlük, etik yaşamın kurumsal örgütlenişini ifade eden “mülk ve hukuk sistemi”³⁸⁴dir. Etik-yaşamsal bütünlüğün bu üç anlamında ortak olan bireysel ve evrensel özgürlüğün yaşayan birliğidir. Etik-yaşamın bu birliğinde insanlar arası ilişkileri daha olgun bir aşamaya taşıyan mücadele kavramının herkesin herkesle düşman olduğu anlamı değil, mücadelenin tanınmanın yalın biçimi olan tanınma mücadelesine dönüşmesidir. Bu dönüşüm farklı mücadelelerden oluşan tek bir aşamadır. Dolayısıyla mücadele, kadim bir düşmanlığın değil, “birbirlerinin yerini alan uzlaşma ve çatışma aşamalarının”³⁸⁵ özgül bir ifadesine dönüşür. Bu dönüşümde Hobbes’un doğa yaşamına karşı, Hegel’in tanınma uğruna mücadele bağlamında etik-yaşam sistemini düşünebiliriz. Sonuç olarak Honneth, Hegel’in etik-yaşam düşüncesinin kaynaklarını Platon ve Aristoteles’e kadar geri götürür. Ancak daha

³⁸¹ Hegel, G.W.F. (2018). *The Phenomenology of Spirit* (s. 107, §175). Çev. Terry Pinkard. Cambridge University Press.

³⁸² Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 34). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

³⁸³ A. g. e., s. 35.

³⁸⁴ A. g. e., s. 35.

³⁸⁵ A. g. e., s. 42.

sonra Hegel, *Hukuk Felsefesinin Anahatları* adlı eserinde, etik-yaşamsal bütünlüğü organik bir toplum tasnifinden hareketle kurmaz, özneler-arası toplumsallığa dayandırır. Eş deyişle, etik yaşamda özneleri bir arada tutan toplumun organik yapısı ya da doğal hukukun “deneyimsel ya da biçimsel”³⁸⁶ karakteri değil, özneler-arası ilişkide temellenen ve aşamalı olarak evrensel olana yönelen tanınma ilişkisidir. “Böylece etik yaşam, varolan dünyada ve öz-bilincin doğasında geliştirilen özgürlük kavramıdır.”³⁸⁷

4.1.3. Özneler-arası tanınma mücadelesinde tin

Honneth, özneler-arası tanınma mücadelesinde Hegel’in tine nasıl bir anlam yüklediğini araştırır. Buna göre Hegel, “Tine, kendisini kendisinin bir ötekisi yapabilme ve oradan kendi kendisine geri dönebilmesi anlamında bir kendini ayırt etme (*Selbstdifferenzierung*) yetisi atfetmiştir.”³⁸⁸ Tin, bu çifte hareketle üç aşamada kendini gerçekleştirir. Birincisi, tinin kendi kendisiyle olan ilişkisidir. İkincisi tinin kendini ötekine dönüştürmesidir. Bu dışı, ötekine dönük bir harekettir. Üçüncüsü de ötekine dönüşen tinin ötekinde kalmayıp kendine geri dönerek kendini ötekinden ayırt etme hareketidir. “Tin, bu çifte hareketin sürekli tekrarı içinde adım adım kendi kendisini gerçekleştirir.”³⁸⁹ Bu ikili hareketi özneler-arası ilişkinin modeli olarak da düşünebiliriz. Özne kendini kendinde kalarak değil önce ötekine dönüşerek sonra da kendine dönerek kendini tanıma girişimidir. Bu da Fichte’den Hegel’e miras kalan öznenin kendini başka bir özne aracılığıyla tanıyabilme düşüncesidir. Bu düşüncenin Hegel’deki ifadesi: “*Bir öz-bilinç bir öz-bilinç için vardır*”³⁹⁰ şeklindedir. Tinin bu ikili hareketi üzerinden öz-bilinçler arası ilişkide ifade edilen “farklı öz-bilinçlerin bir araya gelmesiyle oluşan Tin ile öz-bilincin yapıları arasında bir homoloji olduğudur.”³⁹¹

³⁸⁶Hegel, doğal hukukun deneyimsel karakterinden “insan doğasının kurmaca ya da antropolojik belirlenimlerinden yola çıkan tüm doğal hukuk yaklaşımlarını kasteder”. Doğal hukuk geleneğinin biçimsel temsilcileri ise insan doğasının belirlenimi yerine “pratik aklın transandantal bir kavramından” hareket ederler. Honneth’e göre her iki yaklaşım da birbirinden yalıtılmış insanların varlığını varsayarak bir bakıma atomcu düşüncenin temsilcileri olmuştur. *A. g. e.*, ss. 32, 33.

³⁸⁷ Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 154, §142). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

³⁸⁸ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 64). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

³⁸⁹ *A. g. e.*, s. 64.

³⁹⁰ Hegel, G.W.F. (1986). *Tinin Görünüşü* (s. 124, §177). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea yayınları.

³⁹¹ Çıdam, Volkan (2021). “Eleştirel Teorinin (Sol-) Hegelci Revizyonu: Axel Honneth ve Tanınma Kavramı”, *Alacakaranlıktan Hegel’i Düşünmek* (s. 324). Der. Kurtul Gülenç & Özgür E. Gürel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bu homoloji, farklı referanslarla temellenen Tin ile öz-bilincin özneler-arası ilişkide toplumsal yaşamın hem öznesi hem de nesnesi olduğunu ifade eder.

Tinin ikili hareketi, tekillik ve bütünlük içinde kendini gerçekleştirmesidir. Aynı şekilde Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde etik yaşam bağlamında kurguladığı ve tanınma ilişkisinin her momentte genişlediği aile-sivil toplum-devlet aşamalarını da bu tekillik ve bütünlük üzerinden yorumlayabiliriz. İlk ailede, duygu bağlarıyla birbirlerine bağlı olan bireyler kendi tekillikleriyle tanınma ilişkisinin toplumsallaştırıcı yönüyle "ailenin üyesi" olmayı başararak tanışır. Honneth'e göre Hegel aile içindeki sevgi duygusunu, "öznelerin doğal bireyselliğinin ilk kez onay bulduğu, bir karşılıklı tanınma ilişkisi olarak kavrar."³⁹² Daha sonra sivil toplum aşamasında hukuki ilişkinin kurulmasıyla tekillik ilişkisinin devam ettiği sosyal durum kazanılır. Bu sosyal durumda "ailenin üyesi" olan birey "kişi" olmayı öğrenir. Bu iki aşama da (aile ve sivil toplum) tekillik ilkesinin geçerli olduğu etik yaşamı oluşturur. Aradaki fark aile aşamasında kendi olan birey, sivil toplum aşamasında negatif özgürlük temelinde kendisini kendisinin ötekisi yapar. Bu nedenle sivil toplum, "hukuk ilişkilerinin sürekli olarak yeni somutlaşma biçimleriyle tabakalar halinde birikmesinden ortaya çıkan kurumsal bir iskelet olarak ortaya çıkar."³⁹³ Son olarak sivil toplumda kendi kendisinin ötekisi olan özne üçüncü aşamada artık ötekinin dolayımıyla kendine döner. Bu geri dönüş, kendini ayırt etme yetisini kazanmış öznenin herkeste kendisini kendisi olarak görme yetisine dönüşür. Böylece özne "tanınma ilişkisinde somut evrensel olarak, yani kendi özgüllüğünde toplumsallaşmış özne olarak tanınır."³⁹⁴ Bu tanınmada, tanınmanın toplumsallaştırıcı hareketi dolayımıyla özne, birbirini kapsayan sevgi duygusundan (tekillikten) dayanışma duygusuna (evrensele) doğru etik yaşamın ilişkileri içinde kendini deneyimler.

Öznenin kendini özneler-arası ilişkilerde deneyimlemesi, kendini pratik eylemlilik üzerinden kavramasıyla mümkündür. Bu da ilk olarak öznel tinin biçimlenme sürecinde ortaya çıkar. Honneth, Hegel felsefesinden hareketle bu biçimlenme sürecinin anahtar kavramı olarak "istenç" kavramını ele alır. "Öznel tin ancak salt teorik deneyimlerin ufkunu terk edip dünyaya pratik olarak erişmeyi başardığında,

³⁹² Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 74). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

³⁹³ A. g. e., s. 94.

³⁹⁴ A. g. e., s. 55.

Hegel için ‘istenç’ olur.”³⁹⁵ Bu bağlamda istenç, öznel tinin kendi kendisiyle kurduğu teorik ilişkiyi pratik ilişkiye bağlayarak öznenin kendini eylemleri aracılığıyla nesneleştirmesini ifade eder. Dolayısıyla öznel tin kendini ancak eylemleri aracılığıyla deneyimleyebilir. Bu da öznenin diğer öznelere açılan kapısıdır. Eş deyişle öznenin kendini başkasında deneyimleyerek kendini tanıma girişimidir. Bu girişim, istencin karşılıklı olarak “kendini başkasında bilme” arzusunun arzulandığı öznel-arasılık yorumudur.

4.2. Honneth’in Tanınma Teorisi: Eleştiri, Analiz ve Mücadele

4.2.1. Honneth’te eleştirinin işlevi: içkin ve rekonstrüktif eleştiri

Honneth’in tanınma sorunu bağlamında hemen hemen tüm çalışmalarını kat eden bir eleştirel perspektifle hareket ettiği söylenebilir. Bu perspektif düşünürün üçüncü kuşak temsilciliğini yürüttüğü Frankfurt Okulu geleneğinden kendisine kalan bir mirastır. Frankfurt Okulu’nun eleştiri anlayışının tarihsel ve felsefi kökleri Kant düşüncesine kadar geri götürülebilir. Ancak eleştirel düşüncüyü Kant’la başlatmak, Kantçı felsefeyle sınırlı kalındığı anlamına gelmez. Kant’la başlayan modern eleştirel felsefe Hegel ve Marx başta olmak üzere birçok düşünürün katkısıyla çeşitlenerek genişletilmiştir. Bu nedenle günümüzde eleştirel düşünce denilince birden çok eleştiri geleneği akla gelir. Bu çeşitlilikte eleştirinin neliği tartışmasının merkezinde, “toplumun ve onun kurumsal pratiklerinin teorik olarak anlamlı bir şekilde eleştirilebileceği bir bakış açısını tanımlama ve gerekçelendirme sorunu yer alır.”³⁹⁶ Bu gelenekler arasında toplumsal eleştiri geleneğini temsil eden ve bu soruna yanıt olarak ortaya çıkan en önemli yaklaşımlardan biri Eleştirel Teori’dir.³⁹⁷ Eleştirel Teori, toplumsal eleştirinin nasıl konumlanması gerektiğini Kant, Hegel, Nietzsche, Freud,

³⁹⁵ A. g. e., s. 69.

³⁹⁶ Honneth, Axel (2009). “Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso: On the Idea of “Critique” in the Frankfurt School”, *Pathologies of Reason* (s. 43). Çev. James Ingram vd. Columbia University Press.

³⁹⁷ Eleştirel Teori, toplumsal dönüşümü hedefleyen çok geniş bir teorik soruşturma eksenini ifade eder. Bu bağlamda eleştirel teori, farklı toplumsal eleştirel yaklaşımlara da kapı aralamıştır. Bir yandan Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida gibi düşünürleri takip eden eleştirel yaklaşım, diğer yandan Marksist ve post-Marksist geleneklerle birlikte eleştirel etnisite ve ırkçılık çalışmalarını takip eden düşünürlerle kadar ve hatta kısmen John Rawls’dan esinlenen eleştirel yaklaşımlar bu yelpazenin içinde örneklendirilebilir. Bkz. Gülenç, Kurtul, vd. (2020), “Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori”, *Cogito* (s. 10). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. Çalışma eleştirel teori terimiyle Frankfurt Okulu geleneğine referans vermektedir.

Marx gibi düşünörlere başvurarak temellendirmeyi amaçlamıştır. Eleştirel Teori, eleştirinin modern kapitalist topluma yönelik ahlaki bir suçlamadan fazlasını ifade etmesi bakımından diğer eleştirel yaklaşımlarla ortak bir noktayı ifade ederken; eleştiriyi “verili toplumsal düzenin radikal bir sorgulamasını ve dönüşümünü hedefleyen bir teorik çerçeve”³⁹⁸ olarak görmesi Eleştirel Teoriyi diğer eleştirel yaklaşımlardan ayırır. Eleştirel Teoriye göre eleştirinin nesnesi yalnızca mevcut toplumsal düzende somutlaşmış ilke ve ideallerdir. Eleştirinin nesnesini bu şekilde temel alan toplumsal eleştiri türü içkin eleştiridir. İçkin eleştiri, “o toplumdan bağımsız olarak doğrulanmış standartlarla yaklaşmak yerine, kullandığı standartları, eleştirilen nesneden, yani söz konusu toplumdan türeten bir eleştiridir.”³⁹⁹ İçkin eleştiride eleştirinin nesnesi toplumda içselleşmiş olan temel ilkeler ve bu ilkelere bağılı olarak ortaya konan uygulamalar arasındaki çelişkidir. Bu çelişkiler bağlamında ele alınan toplumsal kurum ve pratiklerin kendilerinden hareket ettiği değerler ve normatif idealler soruşturulur. Eleştirel Teorinin toplumsal eleştiri olarak formüle ettiği içkin eleştirinin tarihsel kökenleri Sol-Hegelci yaklaşım olarak nitelenebilir. Bu bağlamda Sol-Hegelci yaklaşım, “Toplumsal eleştirinin yapılabilmesi için gerekli normatif kaynakları, toplumsal düzenin belirli bir rasyonelliğe sahip kurum ve pratiklerinin iç çelişkilerinin analizinde bulabileceğimizi”⁴⁰⁰ ileri sürer.

Eleştirel Teorinin birinci kuşak temsilcilerinden Max Horkheimer, 1937’de kaleme aldığı ve Eleştirel Teorinin temel programını ifade eden “Geleneksel ve Eleştirel Kuram” adlı yazısında içkin eleştiriyi, Kant’ın ahlaki öznesini tarihsel bir özneye dönüştürerek Hegelci-Marksist bir eğilimle geleneksel teorinin karşısına yerleştirir. Böylece geleneksel teorinin nesneleştirici tavrına karşılık eleştirel teorinin dönüştürücü özelliği vurgulanır. Eleştirel Teorinin geleneksel teorinin nesneleştirme tavrına yönelik eleştirisi aynı zamanda Aydınlanma felsefesinin ilkelerinde somutlaşan tahakküm ilişkilerinin de eleştirisidir. Bu bağlamda geleneksel teorinin kendi amaçlarına ilişkin her şeyi araç olarak nesneleştirme tavrı Aydınlanma felsefesinde somutlaşan araçsal aklın bir yansıması olarak görülebilir. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno birlikte kaleme aldıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserde Aydınlanma felsefesini “araçsal akıl” üzerinden tahakküm

³⁹⁸ A. g. e., s. 11.

³⁹⁹ Stahl, Titus (2013). “What is Immanent Critique?” (s. 2). <https://ssrn.com/abstract=2357957>. (Erişim Tarihi: 03.10.2022).

⁴⁰⁰ Gülenç, Kurtul, vd. (2020), “Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori”, *Cogito* (s. 11). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

kuran totaliter bir proje olarak görür. Bu tahakküm ilişkisi insanın önce doğa üzerinde sonra da kendi üzerinde kurduğu bir ilişki olarak tezahür eder. Dolayısıyla Eleştirel Teorinin ifade ettiği içkin eleştiri bir rasyonalite eleştirisine dönüşür.⁴⁰¹ Eleştirel Teorinin ikinci kuşak temsilcilerinden Habermas, “rasyonalite eleştirisinin aşırı uç bir noktaya götürüldüğünü söyleyerek bu radikal eleştiriye eleştirir ve kendi düşüncesini olgun döneminde “İletişimsel Eylem Kuramı” başlığı altında şekillendirir.”⁴⁰² Habermas, Kant’ın Aydınlanma ve akıl kavramlarına bilinçli bir yaklaşma göstererek, moderniteyi tamamlanmamış bir proje olarak tanımladığını beyan eder.⁴⁰³ Böylece Habermas, rasyonel eylemlilikleri meta-etik bir ekseninde yeniden yorumlayarak iletişimsel eylem bağlamında Eleştirel Teoriye güncellik kazandırır. Bu nedenle Habermas’ın “ağırlıklı olarak Kant’ın etik perspektifini temel aldığını ve bu nedenle toplum ve politika teorisini adalet kavramı ekseninde geliştirdiğini öne sürmek yanlış olmayacaktır.”⁴⁰⁴ Habermas için eleştirel düşüncenin normatif hareket noktası iletişimsel pratikleri ifade eden ‘söylem etiği’dir. “Bu haliyle söylem etiği, toplumsal normların geçerliliğinin fiili söylemde test edildiği diyalojik gerekliliği karşılayarak, Habermas’ın kamusal yorumunda, fiili ve güçlü bir kamusal alanı tesis eden kurumları gerçekleştirme ihtiyacını karşılayabilecek bir nitelik kazanmıştır.”⁴⁰⁵ Dolayısıyla Habermas için özgürleşmeye yönelik hedefler ‘iletişimsel rasyonalite’ ile yakalanabilir.

Eleştirel Teorinin üçüncü kuşak temsilcilerinden ve Habermas’ın öğrencisi olan Honneth, Habermas’ın aksine, “eleştirel teori için dilsel (aşkın-pragmatik) bir temelden ziyade antropolojik bir temel sağlamaya çalışır.”⁴⁰⁶ Honneth’in hareket

⁴⁰¹ Eleştirel Teorinin ilk kuşağının (Horkheimer ve Adorno) Hegel ve Marx’ın Hegel eleştirisini merkeze alan içkin eleştiri için ayrıca Bkz. Stahl, Titus (2013). “What is Immanent Critique?” (ss. 9-11). <https://ssrn.com/abstract=2357957>. (Erişim Tarihi: 03.10.2022).

⁴⁰² Karaca, Akın (2020). “Eleştirel Teori’de Toplumsal Mücadele Pratikleri Üzerine Çağdaş Bir Tartışma: Tanınma ve Uyuşmazlık”, *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (s. 2). Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

⁴⁰³ Habermas postmodernistlerin modernitenin modası geçmiş bir düşünce sistemi olduğu iddiasına karşı olarak, modernitenin bitmemiş bir proje olduğu savını ortaya koyar. Bkz. Habermas, Jürgen (1997). “Modernity: An Unfinished Project”, *Habermas And The Unfinished Project Of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity* (ss. 38-55). Ed. Maurizio Passerin d’Entrèves & Seyla Benhabib. The Mit Press.

⁴⁰⁴ Çıdam, Volkan (2021). “Eleştirel Teorinin (Sol-) Hegelci Revizyonu: Axel Honneth ve Tanınma Kavramı”, *Alacakaranlıktan Hegel’i Düşünmek* (s. 232). Der. Kurtul Gülenç & Özgür E. Gürel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

⁴⁰⁵ Satıcı, Murat (2014). “Modernitenin Mirası ve Krizi Olarak Demokrasi ve Ötesi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* (s. 145). Sayı. 18.

⁴⁰⁶ Kauppinen Antti (2002). “Reason, Recognition, and Internal Critique”, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* (s. 486). Sayı. 4. Cilt.45.

noktası sosyal mücadelelerde örtük olarak yerleşmiş ve rasyonel olan normatif kaynaklardır. Honneth, toplumsal kurum ve pratiklerde içselleşmiş olan bu normların rasyonelitesini araştırırken “öznelerarasılığı çıkış noktası yaparak, söylem-etiğinin ancak dolaylı olarak konu edebileceği toplumsal hak ve özgürlük taleplerini Eleştirel Teorinin odağına taşıyor.”⁴⁰⁷ Eleştirel Teori geleneği içinde Honneth, Sol-Hegelci yaklaşımı ön plana çıkararak eleştirinin nesnesini toplumun bütünü belirleyen rasyonelitenin ve bu rasyonelitenin arkasındaki ahlaki gerilimin çözümlenmesi ve dönüştürülmesi olarak görür. Honneth’e göre “Eleştiri süreci, yalnızca Hermeneutik değil Sol-Hegelci olmalıdır.”⁴⁰⁸ Honneth, geç dönemde, prosedüral norm temelli Kantçı eleştiri felsefesinin temelleriyle oynayabilmek için Sol-Hegelmilik anlamında toplumsal eleştiriye “rekonstrüktif” (“yeniden inşa”) olarak karakterize eder. Bu bağlamda Sol-Hegelci öncül, toplumsal yeniden üretimde aklın kendini gerçekleştirme aşamalarını, kazanımların toplumsal pratik biçimlerinde cisimleşmesinde bulur. “Bu nedenle, Frankfurt Okulu'nun Sol Hegelmiliğinde, her içkin eleştiri biçimine kendini sunan temellendirme sorunu, bir toplumsal rasyonelizasyon kavramının bütünleştirilmesiyle çözülmeye çalışılır.”⁴⁰⁹ Burada kabul edilen varsayım şudur: “Toplumu örgütleyen pratik ve kurumlar belirli, geliştirilmesi arzulanabilir bir rasyoneliteyi içerirler.”⁴¹⁰ Honneth için toplumsal pratiklerde ve kurumlarda kendini gösteren bu rasyonelite özgürlüğün rasyonelitesidir. Dolayısıyla rekonstrüktif eleştiri, hem eylemleri, bu eylemleri ifade eden kurumları hem de öz-anlayışları kapsayan pratiklerin dönüşümünü amaçlar.

Honneth, rekonstrüktif eleştiri için “Michael Walzer’in ana hatlarını çizdiği ve üç tür toplumsal eleştiriye birbirinden ayıran şemada küçük ama kesin bir değişiklik”⁴¹¹ yaparak ilk adımı atar. Hermeneutik içkin eleştiri yönteminin savunucularından biri olan Walzer, sosyal normlara ulaşmak için kullandıkları yöntemlere göre üç toplumsal eleştiri modelini birbirinden ayırır. Birincisi, toplumsal olarak kapalı bir yapıya

⁴⁰⁷ Çıdam, Volkan (2021). “Eleştirel Teorinin (Sol-) Hegelmilik Revizyonu: Axel Honneth ve Tanınma Kavramı”, *Alacakaranlıktan Hegel’i Düşünmek* (s. 232). Der. Kurtul Gülenç & Özgür E. Gürel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

⁴⁰⁸ Honneth, Axel (2009). “Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso: On the Idea of “Critique” in the Frankfurt School”, *Pathologies of Reason* (s. 49). Çev. James Ingram vd. Columbia University Press.

⁴⁰⁹ A. g. e., s. 50.

⁴¹⁰ Gülenç, Kurtul, vd. (2020), “Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori”, *Cogito* (s. 16). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

⁴¹¹ Honneth, Axel (2009). “Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso: On the Idea of “Critique” in the Frankfurt School”, *Pathologies of Reason* (s. 45). Çev. James Ingram vd. Columbia University Press.

meydan okuyabilen ve onu aydınlatan “açıklama”; ikincisi, Walzer’in birinci yöntemine göre daha çok önem atfettiği “keşif”; üçüncüsü de “yorum” olarak adlandırılan sosyal eleştiri yöntemidir. Walzer “keşif” yöntemiyle “gerçek veya kurgusal olarak uygulanabilir normlara yol açacak olan tüm yaklaşımları kastetmektedir.”⁴¹² Honneth bu yöntemi “konstrüktif” olarak adlandırır. Honneth’e göre Walzer’in “yorum” olarak adlandırdığı yöntem “bir zamanlar ‘içkin’ eleştiri olarak adlandırılan şeyden başka bir şey değildir.”⁴¹³ Dolayısıyla Honneth, Walzer’in ortaya koyduğu üçlü eleştiri yöntemini “konstrüktif” ve “rekonstrüktif” olmak üzere iki yöntemine indirger. Konstrüktif eleştiri, Kant’ın felsefesinde ve Kant’tan esinlenen John Rawls’ın adalet görüşünde izini sürebildiğimiz dışsal eleştiridir. Konstrüktif anlamında dışsal eleştiri, “evrensel ilkeler bakımından toplumsal ilişkilerin bir eleştirisini ‘dışardan’ gerçekleştirmeye”⁴¹⁴ girişen yaklaşımı temsil eder. Bu eleştiriye ‘dışsal’ denmesinin nedeni eleştiri için kullanılan standartların eleştirinin nesnesi olan toplumsal pratiklerden bağımsız olarak kurulmasıdır. Honneth’in rekonstrüktif olarak adlandırdığı eleştirel yöntem ise “yalnızca belirli bir toplumda hâlihazırda bir şekilde içselleşmiş olan ilkeler veya idealleri, toplumsal eleştiri için meşru kaynaklar”⁴¹⁵ olarak kabul eden yaklaşımdır. Bu bağlamda rekonstrüktif eleştiri, fiilen mevcut olan ilkeleri ve sadece bireylerde değil, bir toplumda somutlaşmış kurum ve davranışların pratik deneyimlerini muhatap alır. Buradan hareketle toplumsal eleştiri olarak rekonstrüktif eleştirinin temelinde *praksisin* yer aldığını söyleyebiliriz çünkü rekonstrüktif eleştiri ilkelerin sadece rasyonel olarak varoluşunu değil, bu rasyonelliğin pratik olarak uygulamalarını da temel almaktadır. Rekonstrüktif eleştirinin pratik uygulamalarla ve deneyimlerle olan bağı *praksisle* ilgisini gösterir.

Toplumsal eleştirinin nasıl temellendirilmesi gerektiği sorunu içkin (*immanent*), içsel (*internal*), dışsal/harici (*external*) ve rekonstrüktif (*reconstructive*) eleştiri olmak üzere dört farklı eleştiri türü üzerinden tartışılabilir. İçkin eleştiriye göre eleştiri, toplumsal ilişkilere içkin olan değer ve ilkeleri ve onlara bağımlı pratikleri kapsamalıdır. Dolayısıyla içkin eleştiriye göre hem değerler/ilkeler hem de bu değer ve ilkelere bağlı

⁴¹² A. g. e., s. 46.

⁴¹³ A. g. e., s. 46.

⁴¹⁴ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 315). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁴¹⁵ Honneth, Axel (2009). “Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso: On the Idea of “Critique” in the Frankfurt School”, *Pathologies of Reason* (s. 47). Çev. James Ingram vd. Columbia University Press.

olarak uygulamalar eleştirinin nesnesidir. İçsel eleştiriye göre ise eleştiri, toplumsal ilişkilere içkin olan değer ya da ilkelerin kendilerini değil, onlarla bağlantılı biçimde açığa çıkan uygulamaları kapsamalıdır. Dolayısıyla problem değer ya da ilkelerin kendilerinde değil, uygulamalardadır. Dışsal eleştiriye göre eleştiri, toplumsal ilişkilerde içselleşen ilkelerden hareketle değil, dışarıda konumlanan başka referanslarla kurulan ilkeler doğrultusunda gerçekleşir. Honneth, içkin eleştiride değer ve ilkelerin çelişkili ya da kusurlu olduklarına hangi normatif temelden hareketle vardığımızı sorarak metodolojik eleştiriye geri döner. Honneth bu metodolojik eleştiriyle hem ilkeler ve uygulamalar arasındaki çelişkiyi içkin bir dolayımında kalarak ortaya koymayı hem de ortaya konan bu çelişkileri aşmayı amaçlar. Honneth'in normatif yeniden inşa (*normative reconstruction*) olarak tanımlayabileceğimiz bu metodolojik eleştiri yöntemi rekonstrüktif eleştiridir. Rekonstrüktif eleştiri, “yalnızca mevcut toplumsal düzende hâlihazırda bir biçim almış olan ilkelerin veya ideallerin toplumsal eleştiri için geçerli bir kaynak”⁴¹⁶ oluşturacağını kabul eder. Honneth'in rekonstrüktif eleştiri için tespit ettiği bu kaynak, topluma ve toplumsal kurumlara içkin bir rasyonalitenin olduğu kabulüne dayanır. Rekonstrüktif eleştiri yöntemi, rasyonaliteye içkin olan ilkeler ile uygulamaları arasında ortaya çıkan çelişkileri ortaya koymayı ve nasıl aşılabileceğinin yollarını toplumun yeniden inşasını gözeterek ortaya koymayı amaçlayan toplumsal eleştiridir. Honneth, konstrüktif ve rekonstrüktif yöntemler arasında yapmış olduğu ayrımın “çağdaş düşüncede karşılaşılan tüm toplumsal eleştiri yöntemlerini kapsamak için henüz yeterince ayrıntılı”⁴¹⁷ olmadığını vurgular. Burada Honneth, spekülatif yaklaşımları değil “Michel Foucault'nun normatif bir idealin kökünden sökülmiş bir disiplinin toplumsal pratiğine dönüşümünü neredeyse pozitivist bir şekilde gösterdiği yazılarından alınabilecek sosyal ve eleştirel bir yöntemi”⁴¹⁸ kastetmektedir. Honneth'e göre bu yöntem, “bir toplumsal eleştiri modeli olarak ele alınabilecek ve Nietzsche'ye atıfta bulunarak ‘soybilim’ olarak adlandırılabilir”⁴¹⁹ farklı bir toplumsal eleştirel yöntemdir. Soybilimsel eleştirel yöntem, toplumdaki tahakküm ilişkilerini ‘olumsuzlayıcı’ bir tutumla deşifre etmesi bakımından rekonstrüktif toplumsal eleştiriye tamamlayıcı bir noktayı ifade eder. Ancak bu yöntem, “bu tür soybilimsel teşhir yönteminin, sosyal

⁴¹⁶ A. g. e., s. 47.

⁴¹⁷ A. g. e., s. 47.

⁴¹⁸ A. g. e., s. 48.

⁴¹⁹ A. g. e., s. 48.

disiplinin veya siyasi baskının neden her şeyden önce ahlaki bir kötülüğü temsil etmesi gerektiğini normatif olarak haklı çıkarmak için”⁴²⁰ ek bir adıma ihtiyaç duyar. Bu nedenle Honneth’e göre Hegel ve Nietzsche’nin sentezinden çıkacak olan soybilimsel proje, “toplumsal rasyonalizasyon öncülleri altında toplumun içkin bir eleştirisini gerçekleştirmeye yönelik her girişim, ahlaki normların gerçek uygulama şartlarını”⁴²¹ incelemeyi ifade eder. Eş deyişle, toplumsal hayatta somutlaşan rasyonel normlar ile bu normların pratikte ahlaki anlamlarını koruyup korumadıklarını denetlemek gerekir. Rekonstrüktif ve soybilimsel eleştirinin amacı “toplumsal rasyonalite ile ahlaki geçerlilik arasında sistematik olarak bağlantı kuran bir rasyonalite anlayışı sağlamaktır.”⁴²² Böylece eleştiri, toplumda ve kurumlarda içkin olduğu kabul edilen değer ve ilkeleri sadece bir kabul olmaktan çıkarıp test edilebilen ve dönüştürülebilen değer ve ilkeler olarak yeniden ele almamızı sağlayacaktır.

Honneth rekonstrüktif olarak adlandırdığı eleştiri ile neyi amaçlamaktadır? İlk olarak düşünür, mevcut toplumu toplumsal pratiklere içkin rasyonalite deneyimlerine göre eleştirmeyi temel alan Sol-Hegelci düşünceye güncellik kazandırmak ister. Bu güncellik ilgili rasyonaliteyi metafizik ya da spekülasyon üzerinden değil, sosyal çatışmalardaki tahakküm ilişkileri üzerinden ele almayı ve dönüştürmeyi ifade eder. Dolayısıyla Honneth için Sol-Hegelmilik aynı zamanda Hegel felsefesini metafizik öğelerden ayıklamak demektir. “Hegel’in eleştiri modeli, bu tür bir eleştirinin uygulandığı toplumsal pratiklerin her zaman kavramsal olarak meşrulaştırma pratikleri için tipik bir tarzda yapılandırıldığını varsayması anlamında *idealisttir*.”⁴²³ Bu varsayım toplumsal pratiklerin bir tür içsel birlik sergiledikleri üzerinedir. Eş deyişle toplumsal pratikler, bütün olarak aklın gerçekleşme süreci olarak anlaşılır. Toplumsal pratiklerin topluma içkin normatif öncüllerle incelenebilmesi için rekonstrüktif eleştirinin “kavramın veya *Geist*’in kendi kendini açması gibi şüpheli metafizik düşüncenin izinden arınmış terimlerle formüle edilmesi ve açık hale getirilmesi gerekir.”⁴²⁴ Sosyal pratikleri ve onlara içkin normatif ilkeleri kendi içinde ve kendisi için olduğu gibi düşünmeyi başarabilmemiz şarttır. Honneth, Hegel felsefesindeki bu

⁴²⁰ A. g. e., s. 48.

⁴²¹ A. g. e., s. 52.

⁴²² A. g. e., s. 53.

⁴²³ Stahl, Titus (2013). “What is Immanent Critique?” (s. 9). <https://ssrn.com/abstract=2357957>. (Erişim Tarihi: 03.10.2022).

⁴²⁴ Kauppinen Antti (2002). “Reason, Recognition, and Internal Critique”, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* (s. 483). Sayı. 4. Cilt.45.

tür metafizik kabulleri aşmak için Marx'a ve psikanalitiğin çağdaş yorumuna başvurur. "Marx'ın teorisinde, sosyal pratikler, *kavramsal öz-belirlenimin* sonucu olarak değil, *sosyal tahakküm süreçlerinin* sonucu veya 'yansıması' olarak anlaşılmalıdır."⁴²⁵ Marx'ın pratiğe ilişkin kavrayışı Hegel'inkinden farklıdır. Hegel, pratiklerin kavramsal bir içeriğe, dolayısıyla içsel bir birliğe sahip olduğunu düşünmektedir. Marx, pratiği "Kavram'ın birliğini sergileyen olarak değil, farklı sosyal fail grupların karşıt çıkarları, normları ve benlik anlayışları olarak tanımlar."⁴²⁶ Eş deyişle Marx, toplumsal pratikleri çözülmemiş içsel çelişkilere ve aralarındaki tahakküm ilişkilerine göre yargılar. Böylece sosyal eleştiri bu içsel çelişkileri sadece betimlemekle kalmaz, aynı zamanda onların kaynaklarını açıklayarak eleştirel bir dolayım ile dönüştürmeyi amaçlar.

Honneth, bilfiil burada cereyan eden toplumsal pratiklerden beslenen rekonstrüktif eleştirinin pratiğe dayalı normatif bir standart ortaya koyabilmesini '*toplumsal ontoloji*'⁴²⁷ sorunu olarak görür. Ortaya konan birden çok normatif standarttan hangisinin içkin olduğunu tespit etmeyi ve bunun bilgisel rejimini ortaya koymayı ise "*normatif epistemoloji*"⁴²⁸ sorunu olarak adlandırır. Honneth'e göre rekonstrüktif eleştirinin topluma içkin pratik normatif ilkeler ortaya koyabilme sorunu karşılıklı tanınma yoluyla çözülebilir. Honneth'in amacı "tanınma kavramının yardımıyla bir toplum eleştirisi girişiminin kurulabileceği normatif temelleri elde etmektir."⁴²⁹ Bu çözüm, toplumsal tahakküm ilişkilerinin rekonstrüktif yaklaşımını talep eder. Daha da ilerisi bu, karşılıklı tanınma temelinde toplumsal yaşamın rekonstrüktif yaklaşımını gerektirir. Rekonstrüktif düşünceye dayalı eleştirinin bu bağlamda açığa çıkan rolü, sadece Foucaultcu eleştiride olduğu gibi bir "olumsuzlama" ilişkisini değil, aynı zamanda öznelerin pratik anlamda birbirlerinin normatif konumundan hareketle birbirlerini "bütünsel bir olumlama" ilişkisini de içermesidir. Böylece "ötekinin tasavvurundan kendimizi görmekle kalmıyoruz, aynı zamanda o tasavvurda ötekini tasavvur eden kimliğimizin nasıl ötekiyle beraber bir dünya oluşturduğunun da

⁴²⁵ Stahl, Titus (2013). "What is Immanent Critique?" (s. 9). <https://ssrn.com/abstract=2357957>. (Erişim Tarihi: 03.10.2022).

⁴²⁶ A. g. e., s. 9.

⁴²⁷ A. g. e., s. 6

⁴²⁸ A. g. e., s. 6.

⁴²⁹ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 315). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

bilincine varıyoruz.”⁴³⁰ Bu hem rekonstrüktif hem de karşılıklı tanınma ilişkisinin kurucu niteliğidir. Rekonstrüktif eleştirinin toplumsal normatif ilkeleri karşılıklı tanınma yoluyla pratiklere içkin olarak ortaya koyması toplumsal ontoloji sorununa bir yanıt olabilir. Bu yanıt, dolaylı olarak, pratikteki birden çok standarttan hangisinin topluma içkin norm olduğu, eş deyişle bir bakıma normatif epistemoloji sorununa da bir yanıt olabilir. Eş deyişle, normatif epistemoloji sorunu içkin olan normun bilgisinin ifade edilebilmesiyle ilgilidir. Birden çok normdan hangisinin içkin olduğu bilgisi sorunu, özneler-arası zeminde ifade edilebilmesiyle çözülür. Bu nedenle toplumsal ontoloji sorununun karşılıklı tanınma ekseninde çözüme kavuşturulması normatif epistemoloji sorununa da bir çözüm sunar gibidir. Sonuç olarak Honneth, Sol-Hegelci bir projenin uzantısı olarak rekonstrüktif modeli verili toplumsal düzene içkin toplumsal gerçekliğin özgürlük rasyonalitesi ışığında, karşılıklı tanınma ilişkisinin bir parçası olarak görür. Hegel’de özneler-arasılık ve tanınma ilişkisi “tekil öznelerin toplumsallaşmalarını sağlayan bir araç olmaktan çok, her öznenin pay aldığı ölçüde parçası ve dolayısıyla özne olduğu bütünün”⁴³¹ ifadesidir. Honneth için ise özneler-arasılık ve tanınma ilişkisi toplumun ahlaki düzeninin ve toplumsal mücadelelerin tahakküm ilişkileri düzleminde eleştirel çözümlemesi için bir dolayımıdır.

4.2.2. Honneth’in tanınma kavramı analizi

Honneth, Hegel’in çok katmanlı sosyal çatışmalara somut çözümler üretmeyi amaçlayan tanınma kavramına, çağdaş politik sorunlara çözüm olabilecek tarzda bir güncellik kazandırır. Bu güncellemede Honneth, tanınma düşüncesinin temeline adalet, sosyo-ekonomik çıkarlar, yasal ilkeler gibi kavramları değil, “ahlaki talepler olarak yorumlanması gereken (...) bireysel tanınma taleplerinin tüm yönlerinin karşılandığı”⁴³² çok katmanlı “etik-yaşam” modelini yerleştirir. Bu noktada Honneth’in en büyük kaygısı kendi tanınma kavramının doğru bir şekilde anlaşılmasındır. Bu kaygı ışığında Honneth’in amaçladığı bu güncellemede tanınma kavramı, “akli olduğu kadar akli olmayan pratikleri, bilişsel olduğu kadar bilişsel

⁴³⁰ Çıdam, Volkan (2021). “Eleştirel Teorinin (Sol-) Hegelci Revizyonu: Axel Honneth ve Tanınma Kavramı”, *Alacakaranlıktan Hegel’i Düşünmek* (s. 237). Der. Kurtul Gülenç & Özgür E. Gürel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

⁴³¹ A. g. e., s. 242.

⁴³² Deranty, Jean-Philippe & Renault, Emmanuel (2007). “Politicizing Honneth’s Ethics of Recognition”, *Thesis Eleven* (s. 92). Sage Publications.

olmayan duyguları, bilinci olduğu kadar bilinç dışını da kapsayan”⁴³³ özneler-arası ilişki ağının temel ahlaki gramerini ifade eder. Bu ifadenin yol açacağı en önemli problem, Honneth’in düşüncelerinde kilit bir noktayı ifade eden tanınma kavramının anlam yelpazesini ve tanınma kavramından ne anlamamız gerektiğini tespit etmektir. Dolayısıyla, burada ifade edilen akli-akli olmayan, bilişsel-bilişsel olmayan, bilinç-bilinç dışı kavram ikiliği özellikle Kantçı felsefenin akli, bilişsel ve bilinç merkezli yönelimine karşı, Hegelci tanınmada içselleşen arzu ve duygu kavramlarının eşlik ettiği ahlaki eyleme işaret eder. Honneth, bu ahlaki eylemi yaşam dünyamızın ikinci doğası olarak kavrar. Bu bağlamda bu ikinci doğaya “entegre olduğumuz ölçüde insan öznelerinde algılamayı öğrenmiş olduğumuz değer özelliklerine rasyonel biçimde karşılık verdiğimiz bir tepki tavrını anlamalıyız”⁴³⁴ der. Tanınma bağlamında verdiğimiz bu tepki, Ben merkezli bakış açısından Biz merkezli bakış açısına ahlaki bir tavır olarak yerleşmektir. Ahlaki tavır, “öznelerarasında var olan ilişkilerin arzu edilen veya uygulanabilen niteliklerine işaret”⁴³⁵ eder. Bu nedenle Honneth, özneler-arası ilişkisi tanınma kavramı altında düşünür. Eş deyişle Honneth’in tanınma kavramı özneler-arası ilişkiler ağının ahlaki gramerine işaret eder. Özneler-arası ilişkinin ahlaki grameri, tarafların birbirlerini saygıdeğer görmeleri ve düşüncelerini yaşama geçirebilmeleri için birbirlerini desteklemeleridir. Tarafların birbirlerini değerli görmesi anlamında bu ahlaki tutumun işaret ettiği saygı, toplumsal sorumluluğu, dayanışmayı ve karşılıklı tanınma ilişkisini ifade eder. Dolayısıyla özneler-arası ilişkiler ağının ahlaki grameri, bu dayanışma ve karşılıklı tanınma aşamalarının kurulduğu etik-yaşam sistemine işaret eder. Etik-yaşam sistemiyle kastedilen, “bireysel kendini gerçekleştirmeye zorunlu ön koşullar olarak hizmet ettiklerini kendilerinden çıkarsayabileceğimiz, özneler-arası koşullar bütünüdür.”⁴³⁶ Bu koşullar bir yandan öznenin bireysel gelişimini olanaklı kılan özneler-arası öz-ilişkiyi, diğer yandan da karşılıklı tanınmanın normatif koşulları olan öznenin toplumsal karakterinin

⁴³³ Aktok, Özgür (2016). “Çevirmenin Önsözünü”, *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 9). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁴³⁴ Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (s. 132). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları. Bkz. Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 314). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁴³⁵ Honneth, Axel (2014). “Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı? Toplumun Ahlaki Düzenine Değişen Yaklaşımlar”, *Kimlik Politikaları* (s. 245). Çev. Kübra Kelebekoğlu. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: DoğuBatı Yayınları.

⁴³⁶ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 276). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

olumlanmasını ifade eder. Böylece insanlar, tanınma ilişkisinde hem karşılıklı tanınma aracılığıyla sosyal bir üyeliğe, hem de olumlayıcı bir öz-ilişkiye ulaşırlar.

Tanınma ilişkileriyle ilgili bu iki normatif içerik bizi tanınma kavramına ilişkin şu tartışmaya götürür. Biz tanınma kavramından öznede hâlihazırda varolan bir statünün algılanmasını mı anlayacağız, yoksa özneye belirli bir statü atfetmeyi mi anlayacağız? Başka şekilde ifade edersek tanınma, alımlayıcı ya da atfedici edim arasından hangisini anlamamızı gerektirir? Honneth, bu soruyu hem *Tanınma Uğruna Mücadele* hem de *Bizdeki Ben* adlı eserde Arto Laitinen ve Heiki Ikäheimo arasındaki tartışma üzerinden ele alır.⁴³⁷ “Birinci durumda, tanınma kavramı altında anladığımız şey, ilgili özneye daha önce sahip olamayacağı bir statünün bahşedilmesi ya da eklenmesidir. İkinci durumda ise söz konusu olan zaten algıdan bağımsız olarak var olan bir statünün belirli bir algılanma biçimidir.”⁴³⁸ Birinci durum tanınma kavramının normatif içeriğini alımlama üzerinden ele alırken; ikinci durum atfetme üzerinden ele alır. Laitinen tanınma kavramını birinci durumdaki gibi statü ya da olumlayıcı özellikler üreten bir tutum olarak görür. Buna karşılık Ikäheimo, “zaten hâlihazırda kişide mevcut olan bir özelliğin, ikincil olarak bir şekilde ya güçlendirildiği ya da kamusal olarak ifşa edildiği bir algı modeline göre kavramamız”⁴³⁹ gerektiğini vurgular. Buna göre atfetmek, algıdan bağımsız olarak zaten var olan bir durumun yeniden üretilerek yeniden tanınma edimini ifade eder. Bu noktada tanınmanın meşruluğunu, “onun ortaya çıkışındaki normatif nitelik”⁴⁴⁰ belirler. Ama bu durumda Honneth’e göre “onun sosyolojik bir etiketleme yaklaşımından farklı kılmasını beklediğimiz tüm ahlaki imalarını yitirir.”⁴⁴¹

Bu tartışma bağlamında Laitinen’e göre, “Tanınmanın sadece bireysel kişilerin ve onların çeşitli özelliklerinin değil, aynı zamanda grupların ve toplumların ve onların çeşitli özelliklerinin ve bir bütün olarak sosyal, kurumsal ve normatif gerçekliğin

⁴³⁷ Bkz. Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (ss. 303-310). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları. Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (ss. 125-130). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁴³⁸ Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (s. 126). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁴³⁹ A. g. e., ss. 125, 126.

⁴⁴⁰ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 304). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁴⁴¹ Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (s. 127). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

oluşumunda ve kuruluşunda merkezi olduğu fikri çok iddialı bir fikirdir.”⁴⁴² Düşünür Ikäheimo'nun Hegelci tanınma fikrinden hareketle böyle bir projeyi savunmakta olduğunu belirtmektedir. Ikäheimo, tanınma kavramıyla “öznelerin hem kişi olarak kendilerini kuran hem de genel olarak sosyal ve geleneksel dünyayı kuran”⁴⁴³ karşılıklı tanınma tutumlarına işaret eder. Ikäheimo'ya göre karşılıklı tanınma tutumları olan özneler-arası tanınma olgusu, Hegelci anlamda “toplumsal ontolojik bütüncüllüğünün özüdür.”⁴⁴⁴ Bu nedenle özneler-arası tanınma tutumlarının insanların kişi olarak kendilerini gerçekleştirme üzerindeki etkisi, onların yaşam formunun özünü gerçekleştirme derecesiyle aynıdır. Yine Ikäheimo'ya göre, “özneler-arası tanınma, aynı zamanda Hegel'in insan yaşamını biçimlendiren normatif özcülüğün özüdür.”⁴⁴⁵ Böylece Ikäheimo'nun tanınma kavramının normatif içeriği var olan bir statünün yeniden-üretilmesi olarak ele alınır.

Honneth açısından tanınmadan ne anlamamız gerektiğine ilişkin bu iki alternatif düşünme modeli arasında seçim yapmak ya da herhangi birine öncelik vermek zordur. Bu nedenle düşünür tartışmaya, iki tarafın avantaj ve dezavantaj yanlarını tasnif etmekle başlar. Laitinen, tanınma ilişkisinin pratik ilkelerle güdülenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu pratik ilkelerle güdülenmiş tanınma kalıplarına, doğru tepki verebilmek için onlarla tarihsel bir ilişki kurmamız gerekir. Bu noktada Honneth, Laitinen'in görüşüne paralel olarak, tanınma ilişkilerini önceden varsayılan bir antropolojik ilkedan hareketle değil, tarihsel ve öğrenme süreçlerine dayanan değer boyutlarına dayandırmaktadır. Eş deyişle Honneth, tanınma ilişkilerini “antropolojik işlev gereksinimlerinden yola çıkmak yerine, kendilerini bir öğrenme sürecinin sonucunda ayırt etmiş insan kişilerinin değer boyutlarından”⁴⁴⁶ hareketle değerlendirmektedir. Böylece tanınma kavramının antropolojik mi yoksa tarihsel mi olduğu sorusuna, Honneth'in yanıtının tarihsel olduğu yönündeki tavrı netlik kazanır. Laitinen alımlayıcı tanınma düşüncesinde kişi ya da grubu tarihsel ve kültürel olarak değerlendirirken, değerlerin nesnel varlığı problemi doğmaktadır. Honneth'e göre,

⁴⁴² Laitinen, Arto (2011). “Recognition, Acknowledgement, and Acceptance”, *Recognition and Social Ontology* (s. 309). Ed. Heiki Ikäheimo & Arto Laitien. Brill Press.

⁴⁴³ Ikäheimo, Heiki (2011). “Holism and Normative Essentialism in Hegel's Social Ontology”, *Recognition and Social Ontology* (s. 175). Ed. Heiki Ikäheimo & Arto Laitien. Brill Press.

⁴⁴⁴ A. g. e., s. 175.

⁴⁴⁵ A. g. e., s. 175.

⁴⁴⁶ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 315). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

“değerlerin nesnel varlığı bir şekilde varsayılmak zorundadır.”⁴⁴⁷ Ancak nesnelliği varsayılan bu değerler, tarihseldir. Diğer yandan Honneth, tanınma eyleminin ahlaki bir eylem olma karakterini yitirmemesi için “Laitinen’in, tanınmanın ‘gerekçeler imparatorluğu’nda ikamet ettirilmesi gerektiği yönündeki iddiasını”⁴⁴⁸ onaylamaktadır. Burada ifade edilen ‘gerekçeler imparatorluğu’ öznel-arası ilişkinin bir eylem olarak kavranabilir ve ahlak alanına atfedilebilir olmasıdır. Bu eylemleri ve dolayısıyla ahlaki alanı değerlendirme değerlerimiz “katı ve nesnel değil, tarihsel olarak dönüşebilir değer özellikleridir.”⁴⁴⁹ Honneth’e göre bu teoremin kabul edilebilir hale gelmesinin koşulu tanınma ilişkilerini ve sosyal yaşamı “ikinci doğa” kavramı üzerinden kavramasıdır. İkinci doğa, insana atfedilen pozitif özelliklerdir. Buna göre öznel, birbirlerinin değerli özelliklerini deneyimleyerek sosyal yaşama dâhil olurlar. Böylece Honneth’e göre tanınma ilişkisini, “sosyalleşme sürecinde başka kişilerin değerini revize edilebilir gerekçeleriyle bağlı alışkanlıkların bir demeti olarak anlayabiliriz.”⁴⁵⁰

Tanınma ilişkisinin meşruluğu tartışmasındaki alımlama ya da atfetme modeli arasındaki seçim, aslında tanınma kavramına hangi anlamı yüklediğimizle paralellik gösterir. Honneth bu bağlamda tanınma kavramının Almanca, İngilizce ve Fransızca dillerindeki anlamlarını karşılaştırır. Honneth’e göre tanınma kavramının Almandaki karşılığı (*anerkennung-tanım*) “kişiye pozitif bir statünün verilmesiyle bağlantılı olan normatif durumu betimliyor gibi”⁴⁵¹ gözükmektedir. Honneth’e göre İngilizce (*recognition*) ve Fransızca (*reconnaissance*) dillerinde, terim Almandaki anlamına ek olarak “tekrar tanımak ya da kimliğini saptamak gibi epistemik bir anlama da sahip olmaktadır.”⁴⁵² Bir kavramın farklı dillerdeki anlamının çeşitliliğine rağmen, bu çeşitlilik arasında ortak noktalar tespit etmek de mümkündür. Honneth, tanınma kavramının anlam çeşitliliğine rağmen, o kavramda içselleşmiş dört ortak öncülün olduğunu ifade eder. Bu öncüller tanınma kavramından ne anlamamız gerektiği sorusunu netleştirmektedir. Buna göre tanınma kavramından onaylanmayı, onaylanmanın bir davranış tarzı olarak eyleme dönüşmesini, bu eylemin sosyal

⁴⁴⁷ A. g. e., s. 305.

⁴⁴⁸ A. g. e., s. 305.

⁴⁴⁹ Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (s. 128). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁴⁵⁰ A. g. e., s. 128.

⁴⁵¹ A. g. e., s. 123.

⁴⁵² A. g. e., s. 123.

dünyada kendine özgü bir anlamının olmasını ve son olarak üç alt tutumu (sevgi, hukuki saygı, değer verme) kapsayan bir tür kavramını anlamamız gerekmektedir.⁴⁵³ Bu öncüllerden hareketle tanınma kavramının normatif içeriği otonomi ve kendini gerçekleştirme yetisinin öznel-arası ön koşuludur. Bu ön koşul, basit olarak sadece bir onay ilişkisi değil, insanın yaşam pratiğini anlamlandıran bir ilişkidir. Dolayısıyla, tanınma kavramının normatif içeriğinin ön koşulu olan öznel-arasılık, ahlaki bir nitelik taşır. Bu bağlamda ahlak, “bütün ötekilerin birbirlerinin hem biricik hem eşit statülerine karşılıklı olarak saygı beslemesine işaret eder.”⁴⁵⁴ Dolayısıyla tanınma kavramının ahlaki bir nitelik kazanması demek, “her şeyden önce öznelarasında varolan ilişkilerin arzu edilen veya uygulanabilen nitelikleri”⁴⁵⁵ ifade eder. Bu nitelikler tanınma kavramının normatif ilkeleri için bir başlangıç olabilir. Bu noktada Taylor’ın otantiklik düşüncesini ahlaki bir ideal olarak görmesi ile Honneth’in öznel-arası ilişkiye ahlaki bir nitelik yüklemesi arasında ilişki kurulabilir. İki düşünür de tanınma kavramının ahlaki bir nitelik taşıdığı konusunda ortaklaşır. Ancak bu ahlaki niteliğin ne olduğu ya da nerede başladığı konusunda farklı düşünceler ortaya koymaktadırlar.

Honneth’in tanınma kavramından ne anlamamız gerektiği düşüncesinden hareketle tanınma ilişkisinin nerede başladığını saptamak, öznel-arası ilişkinin de nerede başladığını saptamaktır. Eş deyişle, “tanınma ilişkisi ya da mücadelesi nerede başlar?” sorusuna eşlik eden örtük soru, “öznel-arası ilişki nerede başlar?” sorusudur. Honneth, bu soruya açıklık getirmek için bir yandan Mead’in pragmatist sosyal psikolojisinin diğer yandan da Freudçu psikanalizin eleştirisi üzerinden kendini temellendiren çağdaş psikanalizin nesne ilişkileri teorisinin deneyimsel bulgularını temel alır. Honneth, özellikle nesne ilişkileri teorisinin etkisiyle tanınma mücadelesini, çocuğun kendisini dış dünyadan ayırarak bağımsız benliğinin kurulduğu bebeklik dönemine kadar geri götürür. Çocuğun anneye kurduğu ortak yaşamda çocuk iç dünya ile dış dünya deneyimini birbirinden ayırt edemez. Bu iç içe geçme deneyiminde “çocuğun kendisiyle ilişki kurabileceği bir karşı tarafın çehresi eksiktir.”⁴⁵⁶ Çocuğun

⁴⁵³ Bkz. A. g. e., s. 123-125. Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (ss. 301-3030). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁴⁵⁴ Honneth, Axel (2014). “Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı? Toplumun Ahlaki Düzenine Değişen Yaklaşımlar”, *Kimlik Politikaları* (s. 245). Çev. Kübra Kelebekoğlu. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁴⁵⁵ A. g. e., s. 245.

⁴⁵⁶ Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (s. 329). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

dış dünyayı (anneyi) kendi bedeninin bir uzantısı olarak görmeyi bırakıp, anneyi kendisinden bağımsız bir dış gerçeklik olarak kavramaya başladığı an, “tüm tanınma deneyimlerinin ‘sıfır noktası’”⁴⁵⁷ ve özneler-arası deneyimin başladığı andır. Dolayısıyla, çocuğun “kendisini anne bedeninden bağımsız bir benlik olarak inşa etmesi, bireyselleşme sürecinin ilk adımıdır.”⁴⁵⁸ Bu durumda özneler-arası ilişkinin ilk örneği, çocuğun anneye kurduğu ortak yaşam deneyiminden koparak kendi istek ve arzularını oluşturmaya başladığı, birey olarak varolmayı içselleştirmeye başladığı erken çocukluk döneminde ortaya çıkar. Böylece Honneth, çağdaş psikanalizin nesne ilişkileri teorisiyle beraber, Mead’ın pragmatist sosyal psikolojisine başvurarak Hegelci tanınma kavramına deneyim temelli bir anlam kazandırır. Bu tanınma ilişkisinde “kişinin kendisiyle uyumlu bir ilişki kurma olanağını ortaya koyan, özneler-arası bir teoride temellenen bir kişi kavramı ortaya çıkar.”⁴⁵⁹ Dolayısıyla Honneth’in tanınma kavramına ilişkin yorumu, günümüz yaşam dünyasında ortaya çıkan karşılıklı tanınma pratiklerinin kişinin kendisiyle kurduğu olumlu ilişkinin dinamikliğine dayanır. Honneth, Taylor’dan farklı olarak, karşılıklı tanınma pratiklerinin merkezine kültürel kimliklere atfedilen değerleri değil, “Hegel’in sivil toplumunda belirleyici rol oynayan iki ilkenin, ‘bireysellik’ ve ‘kolektif varoluş’un, birbirlerini tamamlayıcı rollerini”⁴⁶⁰ alır. Tanınma kavramını bu iki ilkenin birbirlerini tamamlayan rolleri üzerinden ele almak, kavramın dinamiksel gelişimini tanınma ilişkilerini bu iki ilkeden herhangi birine öncelik veren liberalizm-komüniteryanizm tartışmasından kurtarır. Böylece tanınma kavramını bu ilkeden herhangi birine indirgemek yerine, ilgili kavramı tanınma kalıpları temelinde ele almayı mümkün kılmaktadır. Honneth’in özneler-arası ilişki temelinde ortaya koyduğu tanınma kalıpları, farklı tanınma biçimleri ve bu biçimler arasındaki ilişkiselliği ortaya koyar. Tam da bu sebeple Honneth tanınmanın “sadece psikososyal bir bireyleşme ve özerklik durumu olmadığını, aynı zamanda her bireyin kendisiyle olumlu bir ilişki sürdürebilmesi için kendi haysiyetinde tanınmaya ihtiyaç duyduğu ölçüde ahlaki bir iddia olduğunu

⁴⁵⁷ A. g. e., s. 329.

⁴⁵⁸ Aktok, Özgür (2016). “Çevirmenin Önsözü”, *Tanınma Ügruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 12). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁴⁵⁹ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Ügruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 18). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁴⁶⁰ Zeynep, Savaşçın (2015). “Çağdaş Siyaset Felsefesinde Hegel’e Dönüş: Axel Honneth’in Düşüncesinde Tanınma Sorunu ve Özgürlüğün Toplumsal Koşulları”, *Felsefi Düşün* (s. 181). İstanbul: Pinhan Yayıncılık. Sayı. 4.

vurgular.”⁴⁶¹ Honneth’in tanınma teorisini aslında bir tanınma etiği yapan şey de bu vurgusunun altında yatan belirlemedir.

4.2.3. Tanınma uğruna mücadele

Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele* adlı eserde Hegel’in Jena dönemi eserlerinden *Tinin Fenomenolojisi* ile doğrudan bir diyalog içine girer. Bu diyalogda “tanınma uğruna mücadele”, Hegel’in Jena’da izlemiş olduğu programa dair bir kavramsallaştırmadır. Bu nedenle “tanınma uğruna mücadele” başlığı sadece bir “mücadele” eylemini değil, bu eylemin arkasındaki teorik, pratik ve ahlaki perspektifi de ifade etmektedir. Honneth, “tanınma uğruna mücadeleyi, toplumun ahlaki gelişimini açıklamaya amaçlanan teorik bir insanın referans noktası yapmaya çalışır.”⁴⁶² Dolayısıyla bu başlık, toplumun ahlaki gelişimini tanınma zemininde ortaya koymayı amaçlar. Bu amaç, Hegel’in Jena döneminde tanınma kavramından ne anladığını da ortaya koymayı gerektirir. Honneth’e göre Hegel’in tanınma kavramı şuna işaret etmektedir: “öznenin kendisi sayesinde kendi kendisinin bir bilincine ulaştığı bilişsel bir etkileşim ilişkisi değil, onun belli bir insan kişisi çeşidi olarak kendi kendisinin normatif bir anlayışı sayesinde vardığı pratik onaylanma biçimleridir.”⁴⁶³ Buradan hareketle Hegel’in tanınma kavramı ve onun için verilen mücadele “her şeyden önce insanın pratik öz-ilişkisinin özneler-arası koşullarıyla”⁴⁶⁴ ilgilidir. Öz-ilişkinin özneler-arası koşulları ve onaylanma biçimi, *Tinin Fenomenolojisi*’ndeki efendi-köle diyalektiğine işaret ederek açıklamaya çalışmak düşünür açısından yeterli değildir. Honneth’e göre Hegel’in Jena yıllarındaki tanınma düşüncesi sürekli “*Tinin Fenomenolojisi*’nin gölgesinde kalmıştır.”⁴⁶⁵ Bunun nedeni öz-bilincin ortaya çıkış koşullarının ve efendi-köle diyalektiğinin Hegel’in düşüncesinin biçimlenmesinde kilit bir öneme sahip olmasıdır. Ancak Hegel’in tanınma uğruna mücadele fikrini sadece efendi-köle diyalektiği üzerinden yorumlamak dar ve eksik bir tanınma düşüncesi ortaya koymamıza sebep olur. Bu dar yorumdan kurtulmak için Honneth, Hegel’deki efendi ile köle arasında cereyan eden öz-bilinçler çatışmasını “öznelerin kimlikleriyle alakalı taleplerinin kabul görmesi için verecekleri öznelerarası

⁴⁶¹ Deranty, Jean-Philippe & Renault, Emmanuel (2007). “Politicizing Honneth’s Ethics of Recognition”, *Thesis Eleven* (s. 97). Sage Publications.

⁴⁶² Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (ss. 122-123). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁴⁶³ A. g. e., s. 129.

⁴⁶⁴ A. g. e., s. 129.

⁴⁶⁵ A. g. e., s. 232.

mücadelelerle atılacak bir dizi adım sayesinde, gittikçe daha talepkâr olacak tanınma modellerinin”⁴⁶⁶ geliştirilmesi üzerinden ele alır. Gittikçe daha talepkâr olan tanınma modelleri, öz-ilişkinin tikelden evrensele doğru biçimlenme sürecinin farklı aşamalarını ifade eder. Bu noktada Honneth, tanınma ilişkisini öznelerin kimlikleriyle alakalı talepler üzerinden yorumlaması, bir bakıma onu Taylor’a yakınlştırır. Fakat Taylor kimliği kültürlerin eşit değerinde olduğu gibi genel bir kavram üzerinden ele alırken; Honneth kimliği bireysel öz-ilişkinin gelişimiyle ilişkilendirir.

Tanınmanın daha talepkâr olması, tanınma deneyiminin öz-bilincin ortaya çıkış koşullarıyla bir toplumun tanınma talebinin ortaya çıkması arasındaki dinamik ilişkiyi ifade eder. Honneth, Hegel’in tanınma kavramını merkeze alsa da, çokkültürcü kimlik politika teorilerden farklı olarak, tanınma ilişkilerinde “kültürel farklılıklar ve bireysel kimlikler arasındaki bağa değil, tanınmanın, öznenin kendini gerçekleştirme ve ifade etmesinde oynadığı belirleyici role odaklanır.”⁴⁶⁷ Bu bağlamda Taylor, tanınma ilişkilerinde kimlik ve çokkültürcü politikada eşit değer kavramını merkeze alırken; Honneth, özneler-arası olumlayıcı ilişkide öznenin kendine atfettiği değere odaklanır. Buradan hareketle Honneth’in kimlik politikalarını tanınma mücadelesinin dışında tuttuğu sonucu çıkmamalıdır. Honneth, tanınma kavramıyla, “kimliklerin arka planındaki kültürel temelleri açığa çıkarmak yerine, modern demokratik toplumlarda farklı varoluş alanlarına özgü tanınma modellerini belirlemeyi amaçlar.”⁴⁶⁸ Bu nedenle tanınma mücadelesi, öznenin kendiyle kurduğu pozitif ilişkinin özneler-arası tanınma kalıpları içerisinde olumlanması ve sosyal çatışmaların çözümünde söz sahibi olabilmek için verilen bir mücadeledir. Söz sahibi olmak kendini gerçekleştirmenin özneler-arası koşulu olarak bir adalet talebidir. Bu bağlamda Honneth, adalet teorisini tanınma mücadelesinde bir uğrak olarak yeniden yorumlar.

4.3. Özneler-arası Tanınma Biçimlerinde Öznenin Sosyalleşme Aşamaları

Çağdaş politika felsefesinde sosyal ilişkilerin kuruluş sürecini özneler-arası tanınma ilişkisinin aşamaları üzerinden ele alan her çaba, bir bakıma Hegel’in politika

⁴⁶⁶ Honneth, Axel (2014). “Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı? Toplumun Ahlaki Düzenine Değişen Yaklaşımlar”, *Kimlik Politikaları* (s. 247). Çev. Kübra Kelebekoğlu. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁴⁶⁷ Zeynep, Savaşın (2015). “Çağdaş Siyaset Felsefesinde Hegel’e Dönüş: Axel Honneth’in Düşüncesinde Tanınma Sorunu ve Özgürlüğün Toplumsal Koşulları”, *Felsefi Düşün* (s. 163). İstanbul: Pinhan Yayıncılık. Sayı. 4.

⁴⁶⁸ A. g. e., s. 163.

felsefesine bir dönüşü ifade eder. Bu bağlamda öznenin toplumsal bir özne olması ancak özneler-arası karşılıklı tanınma ilişkisinin özne ile toplumsallaşan özne arasındaki süreci tarif etmesiyle mümkündür. Bu süreç Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde ifade ettiği gibi tanınma uğruna farklı mücadele biçimlerine sahne olmaktadır. Hegel'in tanınma kuramının çağdaş yorumuna en büyük katkılardan biri de Honneth'tir. Honneth, tanınma kavramını tek bir mücadele türüne indirgemek yerine birbirleriyle bağlantılı olmakla beraber birbirinden farklı tanınma alanlarının kurulması gerektiğini öngörür. "Hegel ilk çalışmalarında, öznelerin aşamalı olarak gelişen özalgılarının kabul görmesi için verecekleri bir mücadele vasıtasıyla bu çeşitli tanınma alanlarının arasında geçişin gerçekleştirebileceğine ikna olmuş görünür."⁴⁶⁹ Özne geliştikçe daha fazla yönünün tanınmasını talep eder. Öznenin bu talebi ancak daha geniş tanınma alanlarının kurulmasıyla çözüme kavuşur. İşte Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde ortaya koyduğu aile, sivil toplum, devlet aşamaları öznenin bu tanınma talebini karşılamaya yönelik tanınma alanlarını ifade eder. Honneth'e göre "Hegel'in olgunlaşmış sistemini ahlaki-pratik bir felsefe biçiminde geliştirmemize olanak sağlayan şey de bu üçlü ayırmadır."⁴⁷⁰ Honneth'e göre bu üçlü ayırımla hem ahlakın hem de özneler-arası ilişkinin alanı genişleyerek Hegel'in tanınma öğretisi yeniden yorumlanabilme imkânı bulur. Bu yorum Hegel'in normatif içerikli toplum teorisinin bakış açısı içinde kalarak gerçekleşir. Fakat Honneth'e göre Hegel'in aile, sivil toplum, devlet üçlü ayırımı üzerinden tanınma öğretisinin yeniden yorumlanmasının çıkış noktalarını belirlemek gerekir.

Honneth, Hegel'in tanınma öğretisinin yeniden yorumlanması için Hegelci üç hareket noktası tespit eder. Birincisi, "pratik ego biçimlenmesinin, öznelerin birbirlerini karşılıklı tanınması varsayımına"⁴⁷¹ bağlıdır. Özneler-arası karşılıklı tanınmada bireyler hem kendilerini kendi eylemlikleri üzerinden diğeri tarafından onaylandığını görür hem de sosyalleşen bireyler olarak taraflar kendi öz-anlayışlarının öz-bilincine varırlar. Honneth'e göre Hegel, özneler-arası karşılıklı tanınma ilişkisinde metafizik geleneğin ön-kabullerine bağlı kalır. "Çünkü özneler-arası ilişkiyi sosyal dünyanın sınırları içinde gerçekleşen deneyimsel bir olay olarak görmek yerine, onu tekil akıllar

⁴⁶⁹ Honneth, Axel (2014). "Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı? Toplumun Ahlaki Düzenine Değişen Yaklaşımlar", *Kimlik Politikaları* (s. 248). Çev. Kübra Kelebekoğlu. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁴⁷⁰ A. g. e., s. 248.

⁴⁷¹ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 118). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

arasındaki bir biçimlenme süreci içinde karakterize eder.”⁴⁷² Dolayısıyla Honneth’e göre Hegel’in modelini normatif içerikli bir toplum teorisi için hareket noktası olarak almak isteyen bir düşünce, ilk olarak Hegel’in bu hareket noktasını “deneyimsel yaklaşım sergileyen bir sosyal psikoloji ışığında bir yeniden inşasına ihtiyaç”⁴⁷³ duyar. Bu noktada Honneth’in Hegel’e ilişkin tespiti ve bu tespite bağlı olarak yönelttiği eleştiri bir noktada eksik kalmaktadır. Hegel’de tekil özneler arasında gerçekleşen biçimlenme sürecinde akıl, tikelde kalmayıp evrensele doğru bir biçimlenme sürecini ifade eder, ki üçlü ayırmda devlet, bu biçimlenme sürecinde aklın evrenselleşme aşamasını ifade eder. Diğer yandan Fichte, özneler-arası ilişkide karşı karşıya gelen özneleri rasyonel varlıklar olarak varsayar. Özneler-arası ilişkide tarafların birbirlerini gözetmesinin koşulu ve garantisi budur. Ancak Hegel, Fichte’nin bu varsayımını Kantçı felsefenin etkisinin bir yansıması olarak görüp eleştirir. Böylece Hegel, özneler-arası ilişkiyi toplumsal pratikler üzerinden ele alınması gerektiğini vurgular. Hegel’e yönelik metafizik eleştiri, bireye yüklenen bir varsayımda değil, topluma içkin bir rasyonalitenin olduğu varsayımında aranmalıdır. Eş deyişle Hegel’in üçlü tipolojide bu aşamalar arasındaki geçişin rasyonalitesinde aranmalıdır. Aslında Honneth de Hegelci ikinci ve üçüncü hareket notasında bu rasyonalitenin metafizik öğelerden arındırılmasının yollarını sunar.

Honneth’in bu çabasının başarıya ulaşp ulaşmadığı tartışmaya açıktır. Çünkü bir yandan rasyonalitenin metafizik öğelerden arındırılması gerektiği her defasında vurgulanırken, diğer yandan kurumlara içkin bir rasyonalitenin olduğu varsayımı devam etmektedir. Bu noktada şu soruyu sormamız gerekir: Kurumlara içkin olarak varsayılan rasyonalitenin kendisi de bir bakıma metafizik bir kabul değil midir? Bu açıdan Honneth’in Hegel felsefesini metafizik öğelerden arındırma söylemi, onu post-metafizik bir şekilde yeniden kurgulamakla sonuçlanır. Hegel’de “tanınma ilişkileri arasındaki geçiş tamamen kavramsal olarak kurulur ve buradan öylece deneyimsel gerçekliğe aktarılırlar.”⁴⁷⁴ Hegel’in teorik önerisinin post-metafizik anlamda kurgulanması, bu teorinin deneyimsel olarak test edilebilir tanınma biçimleri formunda ifade edilmesidir. Honneth bu tanınma biçimlerini sosyal psikoloji ekseninde yeniden kurgulayarak deneyimsel olarak geçerliliği test edilebilir forma

⁴⁷² A. g. e., s. 118.

⁴⁷³ A. g. e., s. 119.

⁴⁷⁴ Karaca, Akın (2020). “Eleştirel Teori’de Toplumsal Mücadele Pratikleri Üzerine Çağdaş Bir Tartışma: Tanınma ve Uyuşmazlık”, *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (s. 21). Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

aktarır. Dolayısıyla Honneth'in rasyonaliteyi metafizik öğelerden arındırma çabası tam anlamıyla başarıya ulaştığını söyleyemeyiz. Honneth, rasyonaliteyi metafizik öğelerden arındırmak yerine bu metafizik öğeleri sosyal psikoloji temelli bulgular üzerinden post-metafizik kabullerle yeniden temellendirir. Eş deyişle Honneth, bahsettiğimiz üçlü tipoloji arasındaki rasyonaliteyi psikolojik dinamikler üzerinden açıklamaya girişmiştir. Bu girişim hem Hegelci hem de Honnethçi tanınma teorisini psikolojikleştirme eğilimi taşımaktadır. Bu da psikoloji temelli felsefe yapma tarzını gündeme getirir.

Hegel'in düşünce modelinin ikinci hareket noktası, özneler-arası karşılıklı tanınmanın farklı tanınma biçimlerine işaret ediyor olmasıdır. *Hukuk Felsefesi*'nde ele alınan aile, sivil toplum, devlet ayrımlarına karşılık gelen bu tanınma biçimlerine Honneth'te "sevgi", "hak", "dayanışma" kavramları karşılık gelir.⁴⁷⁵ Bu farklı tanınma biçimleri birbirlerini takip eden aşamalarıdır. Bu aşamaların "her birinde bireylerin karşılıklı olarak artan bir ölçüde özerk ve bireyselleşmiş kişiler olarak birbirlerini onayladıklarını varsayma eğilimidir."⁴⁷⁶ Tanınma ilişkisinin sistematik olarak bu şekilde bölünmesi "bir zorunluluğu ortaya koyar, çünkü yalnızca onların yardımıyla etik-yaşamın biçimlenme sürecini özneler-arası sosyal ilişkilerin bir aşamalar dizisi olarak açıklayabilen bir teorinin kategorik çerçevesini kazanabilir."⁴⁷⁷ Honneth'e göre farklı tanınma biçimleri arasındaki bu ayrımın metafizik ön kabulü, "varlıklarını yalnızca saf biçimde kavramsal olarak kurulmuş ilişkilerin deneyimsel gerçekliğe olduğu gibi taşınmasına"⁴⁷⁸ bağlı olarak görülmesidir. Honneth'e göre Hegel'in bu tipolojisine güncellik kazandırmadan önce bu tanınma biçimlerini sosyal psikoloji bağlamında deneyimsel olarak sosyal mücadelelere uyarlanabilir bir fenomenolojinin yeniden-inşasına ihtiyaç vardır.

Honneth'in tespit ettiği Hegelci üçüncü hareket noktası şudur: "üç tanınma biçiminin arka arkaya sıralanması için bir biçimlenme süreci mantığı gereklidir ve bu süreç, ahlaki mücadelenin aşamaları üzerinden dolaylanır."⁴⁷⁹ Buna göre öznelerin kimlik

⁴⁷⁵ Laitinen ve Ikäheimo Honneth'in öz-ilişkinin biçimlenme süreci olarak ifade ettiği farklı tanınma biçimlerini tek bir cinsin (*genus*) öğeleri olarak tanımlanabileceğini ileri sürer. Bkz. Arıtürk, Mete Han (2022). "Eleştirel Teori'de Normatif ve Metodolojik Arayışlar: Axel Honneth ve Tanınma Tartışmaları", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (s. 64). Yayınlanmamış Doktora Tezi.

⁴⁷⁶ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 119). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁴⁷⁷ A. g. e., s. 119.

⁴⁷⁸ A. g. e., s. 119.

⁴⁷⁹ A. g. e., ss. 119, 120.

biçimlenmesi veya benliğin kurulumu ve bu kimliğin toplumla bütünleşmesi bir aşamayı ifade eder. Bu aşamanın içindeki her basamak öznenin talep ettiği otonominin tanınması için özneler-arası bir çatışmayı ifade eder. Honneth'e göre hem bu aşamaların belirli bir yönde sıralanması hem de bu aşamalarda öznelerin kendilerini tanınma uğruna mücadeleye mecbur hissetmesi birer metafizik öncüdür. Bu metafizik öncüller, "kimlik biçimlenmesinin otogenetik sürecini doğrudan sosyal yapı biçimlenmesiyle iç içe geçiren bir gelişim teorisinin teleolojik çerçevesine sabitlenmiş olmaları yoluyla gerçekleşir."⁴⁸⁰ Honneth, bu metafizik öncüller ile karşılıklı tanınmanın sosyal deneyimleri arasında bir eşleşme olup olmayacağı konusunda tereddütlüdür. Honneth'e göre "Hegel sosyal mücadele deneyimini aklın idealist bir teorisinin spekülâtif ufkuna öylesine terk etmiştir ki"⁴⁸¹, bundan kurtulmanın yolu onun düşüncelerini metafizik sonrası bir teori diline çevirmektir. Honneth bu bağlamda Hegel'in teorisini metafizik öğelerden arındırmak için George Herbert Mead'in sosyal psikolojisine yönelir. Böylece Honneth, Hegel'in üçlü tipolojisine Mead'in sosyal psikolojisi üzerinden güncellik kazandırır. "Hegel tanınma teorisinin ilerlemesi yönünde bu adımı bir çatışma modeline doğru idealist biçimde atarken, Mead bunu oldukça 'materyalist' olarak adlandırılması gereken bir tarzda gerçekleştirmiştir."⁴⁸² Hegelci özneler-arası ilişkiye dayalı tanınma teorisine güncellik kazandırmak Mead'in sosyal psikolojisiyle sınırlı bir çaba değildir. Eş deyişle Honneth, Hegelci tanınma teorisinin ana öğelerinden biri olan üçlü tipolojiyi metafizik öğelerden arındırmaya çalışırken başvurduğu tek kaynak Mead'in sosyal psikolojisi değildir. Tanınma mücadelesinde bireyin kendini olumlama süreci ahlaki olduğu kadar psikolojik de bir süreçtir. Dolayısıyla tanınma sürecindeki özneler-arasılığın ahlaki boyutu psikolojik alana genişlemeye başlar. Bu nedenle Honneth için Hegelci üçlü tipoloji sadece toplumsal örgütlenmenin farklılaştığı bir süreç değil, bireyin de kendini felsefi bir psikoloji anlamında yeniden inşa ettiği bir süreçtir. Honneth, Hegelci tipoloji bağlamında toplumun ahlaki gelişimine eşlik eden bireyin psikolojik gelişimini açıklarken Mead ile beraber Joel Whitebook, Donald Winnicott ve Erik H. Erikson gibi düşünürlerin de metinlerine başvurur. Böylece Hegel'in tanınma teorisindeki metafizik kabuller, yerini kişiliğinin gelişimine ve özneler-arası tanınma biçimleriyle şekillenen sosyalliğin psikolojik dinamiklerine bırakır.

⁴⁸⁰ A. g. e., s. 120.

⁴⁸¹ A. g. e., s. 121.

⁴⁸² A. g. e., s. 155.

4.3.1. Tanınma biçimlerinin psikolojik temelleri

Hegel'in özneler-arası tanınma teorisini metafizik öğelerden arındırarak test edilebilir sosyo-psikolojik bir zemine oturtmak, Honneth'in ana hedeflerinden birini oluşturur. Bu hedef doğrultusunda *Tanınma Uğruna Mücadele* adlı eserinde kendine kaynak gördüğü temel, G. H. Mead'in sosyal psikoloji üzerine düşünceleridir. Honneth, Hegel'de insanların neden tanınma uğruna bir mücadeleye girişmeleri gerektiği noktasında sunulan gerekçelerin yetersiz olduğunu düşünmektedir. Bu gerekçeler teste tabi tutulabilir deneyimsel bir sosyal çatışma teorisi üzerine oturtulmalıdır. "Bu düşünce, insan eylemlerinin sorunsallaştırıldığı durumların, tam da kendi bilişsel performanslarında bir kazancın söz konusu olduğu durumlar olduğu düşüncesidir."⁴⁸³ Buna göre bir insanın psikolojik yaşantısı ancak çözemediği bir sorun karşısında kendisinden şüphe duymadığı nesnel deneyimlerden şüphe duymaya başlar. Mead bu yaklaşımı "kendini çevreleyen dünyayla ilişki kuran organizmayı öne süren Darwinci modeli, bu modele sosyal bir boyut katarak genişletmeye başladığı noktada keşfeder."⁴⁸⁴ Dolayısıyla insanların davranışlarını ancak bir kriz anında verdiği tepkiler ışığında analiz edebiliriz. Bu tepkiler organizmayı hayatta tutacak işlevsel ilkeler ışığında kendi bilişsel öz-bilincin eylemlerinin farkına varabilir. O halde öz-bilincin gelişmesini önceleyen bir durum vardır. O da kriz anında "sosyal eylemlerin anlamına dair bir bilincin ortaya çıkabildiği mekanizmayı aydınlığa"⁴⁸⁵ kavuşturmadır. Bu organizma temelli bakış açısının özneler-arası ilişkideki karşılığı nedir? Mead bu karşılığı bir tarafın eylemliliğinin diğerindeki karşılığına bakarak açıklar. Eş deyişle özneler-arası bir sosyal eylemin anlamı taraflardan birinin davranışının karşı tarafta bir tepkiyi tetikleyebilme gücüdür. "Mimiklerimin bir başkası için ne anlama geldiğini, onun bana verdiği karşılığı aynı zamanda kendimde üretmek yoluyla bilince çıkarabilirim."⁴⁸⁶ Buradan hareketle Mead'in özneler-arası ilişkiyi daha evrimci bir perspektifle ele aldığını söyleyebiliriz. Hatta evrim ve karşılıklı etkide bulunma temelli bir iletişim modeli ileri sürdüğünü söyleyebiliriz. Dolayısıyla Mead, "bu iletişim odaklı teorik kavrayıştan şimdi insan öz-bilincinin ortaya çıkma koşullarına dair çıkarımlar yapar."⁴⁸⁷

⁴⁸³ A. g. e., s. 123.

⁴⁸⁴ A. g. e., s. 125.

⁴⁸⁵ A. g. e., s. 126.

⁴⁸⁶ A. g. e., s. 126.

⁴⁸⁷ A. g. e., s. 127.

Mead'in organizma temelli bakış açısında kişinin bilincinin ortaya çıkması ile özneler-arası sosyal ilişkilerdeki anlam dünyasına ait bilincin ortaya çıkması karşılıklı olarak birbirine bağlıdır. "Bu tez, Hegel'in tanınma öğretisinin doğalcı bir temellendirmesinin ilk adımını, öz-bilincin gelişimini ikinci bir özneye bağlı kılan psişik mekanizmayı"⁴⁸⁸ bize vermektedir. Honneth'in Mead'te gördüğü doğalcı temellendirme evrimsel temelli organik bakış açısıdır. Honneth, Mead'in bu hareket noktası ile Jena döneminde Hegel'in tanınma öğretisinin merkezinde yatan insanın pratik öz-ilişkisinin özneler-arası koşulları ve organik toplum görüşü arasında ilişki kurar. Mead kendi sosyal psikolojisindeki etkileşim ilişkilerine bilişsel öğelerle beraber ahlaki normlar boyutunu kattığında yeni bir aşamaya ulaşır. Mead, öz-bilincin oluşumundaki bu ahlaki normları çocukluk dönemine kadar geri götürür. Honneth de buradan hareketle tanıma mücadelesinin çocukluk döneminde bu normların oluşmasıyla başladığını ileri sürer. Hem Mead hem de Honneth için çocukluk döneminde başlayan kimliğin biçimlenme süreci sosyal gelişim süreci içinde diğerinin normatif bakış açısından kendini kavramayı öğrendikçe kişilik gelişir ve "kişinin kendi kişiliğinin bilişsel bir öz-imgesinden, pratik bir öz-imgesine dönüşür."⁴⁸⁹ Bu pratik öz-imgede kişi karşıdakinin ahlaki değerlerini devralarak pratik bir ilişki içinde kendine uyarlar. Mead, sosyal psikoloji bağlamında ileri sürdüğü bu dönüşümü kişilik gelişim mekanizması olarak ifade eder.

Mead, kişilik gelişim mekanizmasını çocukluk dönemindeki iki evreyle başlatır. İlk evre çocuğun kendi kendisiyle iletişim içinde olduğu ve diğer insanların davranışlarını taklit ederek kendi davranışını oluşturduğu rol oynama evresidir. İkinci evre ise çocuğun oyundaki bütün oyuncuların davranış beklentilerini kendi davranışında somutlaştırdığı ve sosyalleşme sürecine köprü olacak olan çekişme evresidir.⁴⁹⁰ Çocuğun oyun üzerinden kendi davranışlarını kurmaya başladığı bu iki evre arasındaki fark "birinci durumda o sosyal ilişkide bulunulan öteki önemli kişinin somut davranış kalıbıyken, ikinci durumda, bütün bir grubun sosyal olarak genelleştirilmiş davranış kalıbıdır."⁴⁹¹ Mead, çocukluk dönemindeki oyunlardan türettiği bu iki evreden ikincisini insanın toplumsallaşma sürecinin temeli olarak görür. Çünkü Mead'e göre insanın toplumsallaşma süreci, çocuğun oyundaki diğer oyuncuların davranış

⁴⁸⁸ A. g. e., ss. 128, 129.

⁴⁸⁹ A. g. e., s. 131.

⁴⁹⁰ Bkz. A. g. e., ss. 131-133.

⁴⁹¹ A. g. e., s. 132.

beklentilerini kendi davranışında temsil ettiği gibi, “tüm toplum üyelerinin davranış beklentilerinin genelleşmesinden ortaya çıkan davranış normlarının bir içselleştirilmesi biçiminde gerçekleşir.”⁴⁹² Mead, toplumsallaşma sürecindeki toplum üyelerinin davranış beklentilerinin genelleşmesini “genelleşmiş öteki” olarak ifade eder. Dolayısıyla kişinin tanınabilir bir kimliğe sahip olması demek “genelleşmiş öteki”nin bakış açısıyla onun davranış normlarını kendi kimliğinde içselleştirmesi demektir.

Mead’e göre örgütlenmiş bir toplumun üyesi olmak, o toplumdaki iş bölümü ve sosyal eylemlilikler üzerinden genelleşmiş ötekinin bakış açısıyla kendini kavramaktır. Honneth’e göre Mead Hegel gibi, “kişinin kendi kendisine dair sahip olduğu, genelleşmiş ötekinin bakış açısından kavramayı öğrendiği öz-anlayışı, bir tüzel kişinin öz-anlayışı olarak anlamaktadır.”⁴⁹³ Bu tüzel kişinin öz-anlayışında diğer kişilere karşı sadece hakları değil aynı zamanda ödevleri de vardır. “Haklar belli ölçüde, genelleşmiş ötekinin yerine getireceğinden emin olabildiğim bireysel taleplerdir.”⁴⁹⁴ Bu taleplerle ilintili olarak ödevlerimiz topluluğun üyesi olarak bize yapılmasını istemediğimiz bir davranışı başkasına yapmamak ya da bize yapılmasını istediğimiz muameleyi başkasına yapmak gerektiği şeklinde düşünebiliriz. “Kişinin kendi değerinin böyle bir bilincini betimlemek için Mead’in seçtiği genel kavram ‘öz-saygı’dır (*Selbstachtung*).”⁴⁹⁵ Öz-saygı tanınma mücadelesinde kişilerin kendileriyle ilgili pozitif bir tavır sergilemeleri içi önemli bir unsurdur. Honneth’e göre öz-saygı kazanmış kişiler “ait oldukları topluluğun diğer bütün üyeleri gibi, ahlaki yönden yetkin bir faalin özelliklerini taşıdıklarını düşünürler.”⁴⁹⁶ Bu düşüncenin arkasında maddi refahın genişlemesiyle hem yasal haklar hem de maddi olanaklar bakımından güçlü bir toplum anlayışı vardır. Böyle bir toplumda özneler-arası ilişkilerle özgürlüklerin güvence altına alınması daha olanaklıdır. Dolayısıyla Honneth’e göre hakları, ödevleri, özgürlükleri, maddi refahı genişlemiş bir toplulukta “şimdiye kadar hep dışlanmış veya ezilmiş grupların gittikçe daha büyük bir kısmı topluluğun diğer üyelerinin sahip olduğu hakları elde ettiği sürece yasal ilişkiler de evrenselleşir.”⁴⁹⁷

⁴⁹² A. g. e., s. 133.

⁴⁹³ A. g. e., s. 134.

⁴⁹⁴ A. g. e., s. 134.

⁴⁹⁵ A. g. e., s. 135.

⁴⁹⁶ Honneth, Axel (2014). “Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı? Toplumun Ahlaki Düzenine Değişen Yaklaşımlar”, *Kimlik Politikaları* (s. 250). Çev. Kübra Kelebekoğlu. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁴⁹⁷ A. g. e., s. 250.

Mead'in temel aldığı ve Honneth'in Hegel'deki metafizik öğeleri ayıklamak için alternatif olarak gördüğü sosyal psikoloji, tanınmanın normatif koşulları için bize neyi vadetmektedir? Tanınma ilişkilerini salt bir kimlik inşası meselesi olmadığını söylemek ve tanınma mücadelesini kişisel gelişimin çocukluk dönemine kadar geri götürmek çağdaş tanınma kuramları açısından önemli bir aşamayı ifade eder. Ancak kişiliğin gelişimi ile özneler-arası tanınma ilişkileri arasında kurulan bu ilişkinin işlevsel iş bölümü modeli ve evrimsel organizma bakış açısıyla karşılıklı etkileşimin hâkim olduğu bir toplumsallaşma modeli bizi başka tehlikelerle karşı karşıya getirir. Böyle bir toplumsallaşma sürecinde kişinin kendi isteklerinin tanınması, ancak genelleşmiş ötekinin beklentilerine göre düzenlenmesi durumunda gerçeklik kazanacağı varsayılır. Bu da özneler-arası ilişkiyi, çocukluk döneminin ikinci evresinden itibaren kendi dışındaki kişilerin isteklerini kendi isteklerinin tanınabilir bir forma sokmanın aracı haline getirmektedir. Dolayısıyla Hegel'deki dolayım ilişkisi, Mead ile beraber iş bölümüne dayalı pragmatik bir araçsallık ilişkisine dönüşür.

Çağdaş felsefe tartışmalarında en önemli meselelerden biri olan toplumsal alanda insanların birbirlerini kendi amaçlarının aracı haline getirme yaklaşımı, bu sefer özneler-arası tanınma ilişkisi formunda toplumsallaşma sürecinin merkezine yeniden oturmuş olur. Honneth'in özneler-arası tanınma mücadelesini tarihsel ve antropolojik zeminde tartışmakla beraber sosyo-psikolojik öğelerle ilişkilendirmesi önemli bir noktadır. Ancak özneler-arası tanınma mücadelesinin sosyolojik-psikolojik temellendirme sorunu Mead'in evrimsel etkileşime dayalı pragmatist iş bölümü fikriyle aşılabilir. Bu çıkmazı fark eden Honneth, Mead'in işlevsel iş bölümü modelinin çağdaş toplumların etik yaşamsal bütünleşme sorununu çözebilecek olgunlukta olmadığını itiraf eder. “Bireyin sosyal olarak faydalı iş deneyiminde kendi özgül özellikleri üzerinden tanındığı fikri başarısız olmak zorundadır.”⁴⁹⁸ Diğer yandan Hegel gibi Mead'in de “etkin bir ‘tanınma uğruna mücadele’ fikrinin, öznelerin yaşam-öyküsel bakımdan bireyselleşmiş kişiler olarak özneler-arası onay almalarının gerektiği bir en yüksek aşamaya”⁴⁹⁹ yönelmek olduğunu öngörmesi önemlidir. Bu bağlamda Honneth de Mead gibi, tanınma mücadelesine giren öznelerin yaşam öyküsünü çocukluk dönemlerine kadar geri götürür. *Tanınma Uğruna Mücadele* eserinden belirli sonuçlar çıkaran Honneth, *Bizdeki Ben* eserinde Mead'in sosyal

⁴⁹⁸ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 152). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁴⁹⁹ A. g. e., s. 152.

psikoloji temelli “genelleşmiş öteki” fikrinden çıkardığı sonuçları sentezleyerek farklı kaynaklara yönelir. Bu bağlamda Honneth, çağdaş psikanalitik okumalardaki “nesne ilişkileri teorisi”ne, Donald Winnicott’un “geçiş nesnelere” fikrine, Piaget ve Erikson gibi gelişim psikolojisi düşünürlerine yönelir.

4.3.2. Tanınma teorisinde psikanalitik uzantılar: nesne ilişkisi teorisi-geçiş nesnelere

Honneth, Meadçı sosyal psikolojiye alternatif olarak başka bir antropolojik varsayım bulmaya çalışır. Honneth’in *Tanınma Uğruna Mücadele* eserinden sonraki çalışmalar, onun “bu yeni antropolojik varsayımını göz önünde bulundurmaktadır.”⁵⁰⁰ Honneth bu çalışmalarda bu antropolojik varsayımı “nesnelere ilişkisi teorisi” ve “geçiş nesnelere” düşüncesiyle geliştirir. En temelde bu varsayım “bir simbiyoz hissine ait olan erken çocukluk dönemlerinin özne üzerinde hayat boyu, özneyi sürekli olarak yeniden ve yeniden”⁵⁰¹ etkide bulunduğu öncülüne dayanır. Bu varsayım Honneth’te tanınma ile sosyallik-öncesi benliğin oluşumu arasındaki bağı daha da güçlendirir. Bu bağ Honneth’i çağdaş psikanalitik okumalara ve bu okumaları tanınma kavramı üzerinden değerlendirmeye iter. Honneth’in psikanaliz okumaları eleştirel toplum teorisi üzerinden ilerler. Eleştirel Teori düşünürleri arasında psikanalizle ilişkilenecek yaygın bir eğilimdir. Eleştirel Teorinin bu eğilimi tarihsel materyalizmin toplumsal-teorik ifadesi olan Marksizm ile Psikanalitik düşüncenin bütünleşmesinin bir dışavurumudur. Eleştirel Teorinin ikinci kuşak temsilcisi olarak kabul edilen Habermas, Eleştirel Kuramın Psikanalitik ile kurduğu bu bağ ile birlikte “Piaget ve Kohlberg’ten esinlenen bir gelişim psikolojisi”⁵⁰² düşüncesine de yönelir. Eleştirel Teorinin üçüncü kuşak temsilcilerinden ve Habermas’ın öğrencisi olan Honneth, Habermas’ın bu çeşitliliğini takip ederek sosyal psikoloji ile gelişim psikolojisini psikanalitik düşünceye uyarlar. Bu tercihinin Honneth şu şekilde ifade eder: “eleştirel bir toplum teorisini psikanalize (büyük ölçüde) bağlı kılan bir dizi iyi gerekçe olduğuna inanıyorum.”⁵⁰³ Honneth bu inancını iki gerekçeyle temellendirir. Birincisi, Honneth’e göre eleştirel toplum teorisi, “normatif düzlemde, fenomenlere

⁵⁰⁰ A. g. e., s. 297.

⁵⁰¹ A. g. e., s. 297.

⁵⁰² Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (s. 281). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁵⁰³ A. g. e., s. 281.

olabildiğince yakın, gerçekçi bir insan kavramına sahip olmalıdır.”⁵⁰⁴ Psikanalitik teori, insanı salt rasyonel olarak gören teorilere karşıt olarak, onu rasyonel olduğu kadar bilinçdışı güdü ve duyguları olan bir varlık olarak tanımlar. Dolayısıyla insan eylemlerini yorumlarken eylemin rasyonel niteliğiyle beraber bilinçdışı dürtülerini de sürekli hesaba katar. Böyle bir teori, akıl ahlakının eşlik ettiği bir ahlak idealizmine düşme tehlikesinden bizi korur. Akıl ahlakına alternatif olarak Eleştirel Teorinin “Psikanalitik kavrayışlarca yönlendirilen bir ahlak psikolojisiyle”⁵⁰⁵ tamamlanması gerekir. İkinci gerekçe ise eleştirel toplum teorisi, sadece normatif düzlemde değil aynı zamanda açıklama düzleminde de psikanalitik teoriye ihtiyaç duyar. Çünkü sosyal süreçler, “bilinçdışı dürtü uyarıları ya da bağlanım ihtiyaçlarının yansıdığı eylemlerin bir sonucu olarak da kavrandıklarında”⁵⁰⁶ uygun bir açıklamaya kavuşur. Honneth’e göre psikanalitik düşünce yekpare bir teori değildir. Kendi içinde farklı türleri vardır. Bu nedenle “psikanalizin hangi farklı türünün bugün, söz konusu ödevi en iyi şekilde yerine getirebileceği sorusu karşımıza çıkar.”⁵⁰⁷ Honneth’e göre psikanalitik çeşitlemesi içinde bu ödevi karşılayacak en iyi yaklaşım nesne ilişkileri teorisidir. Çünkü nesne ilişkileri teorisinde, “ilişki patolojilerinin terapötik analizinden, başka kişilerle başarılı duygusal bağ kurmanın koşullarına götürebilecek çıkarımlarda bulunulur.”⁵⁰⁸

Honneth’in psikanalitik teoriyi çeşitlendirmesinin nedeni, gelenek içinde grup kavramına ve toplumsallaşma sürecine farklı bakış açısını oluşturmaya yönelik çabasıdır. Bu bağlamda “Freud ve onun doğrudan takipçileri için çocuğun etkileşim eşleri öncelikle, libido yönelimlerinin nesnelere olarak ortaya çıktıkları ölçüde bir anlam taşıyordu.”⁵⁰⁹ Bu libido yönelimleri bilinçdışı dürtüler olarak ifade edilen ‘id’ ile ‘ego’ arasındaki içsel psikolojik gerilimi ifade etmekteydi. Bu içsel psikolojik gerilim içerisinde çocuğun başka kişilerle olan ilişkisi “sadece libido itkilerinin açığa çıkmasındaki salt bir işlev olarak”⁵¹⁰ görülür. Honneth’in ortodoks psikanalitik olarak ifade ettiği bu yaklaşımda, “çoğunlukla ego-zayıflığının telafi etmeye yönelik itkiler üzerinden açıklamaya çalışan negatif bir grup imgesi ağır basar.”⁵¹¹ Dolayısıyla

⁵⁰⁴ A. g. e., s. 281.

⁵⁰⁵ A. g. e., s. 292.

⁵⁰⁶ A. g. e., s. 282.

⁵⁰⁷ A. g. e., s. 283.

⁵⁰⁸ A. g. e., s. 283.

⁵⁰⁹ A. g. e., s. 284.

⁵¹⁰ A. g. e., s. 284.

⁵¹¹ A. g. e., s. 293.

ortodoks psikanalitik teori, toplumsallaşma ya da farklı sosyal gruplara dâhil olma durumunun egoyu güçlendirdiği yaklaşımı reddeder.⁵¹² Diğer yandan bu kavramlara tamamen pozitif bir bakış açısı geliştirmek “egoyu güçlendiren ve sivilleşiren unsurlar öylesine geniş ölçüde idealize edilir ki, bunun sonucunda farkında olmadan özerkliği yitirme tehlikeleri tamamıyla göz ardı edilmek zorunda kalınır.”⁵¹³ Honneth’e göre gruba pozitif ya da negatif bir anlam yüklemenin yaratacağı tehlikeden, “sosyal grupların açıklanmasında kategorik çıkış noktası olarak, negatif ya da pozitif alternatifler karşısında birinci düzeyde tarafsız tavır alan bir terminoloji seçildiği takdirde aşılabilir.”⁵¹⁴ Bu terminoloji için grup, “öncelikle bireyin psikolojik ihtiyacında ya da çıkarında yatan bir sosyal mekanizma olarak anlaşılmalıdır.”⁵¹⁵

Honneth, yapılan sosyal araştırmalar ışığında özneler-arası tanınma ilişkisi bağlamında psikanalizin kavram çerçevesini değişime uğratıp genişleterek yeniden yorumlar. Nasıl ki özne ancak özneler-arası ilişkiyle kendini diğeriyle dolayımına sokarak kendi imgesini yaratıyorsa; aynı şekilde çocuk, “başka kişilerle kurduğu duygusal ilişki yoluyla kendini bağımsız bir özne olarak kavramayı”⁵¹⁶ öğreniyordu. Kişi duygusal ilişki yoluyla özneler-arasılık temelinde kendi bağımsızlığını kuramadığında patolojiler, kişilik bozuklukları ortaya çıkar. Honneth’e göre çocuğun psikolojik gelişimini ve *Borderline* ya da narsisizm gibi psikolojik rahatsızlıkların sadece libido itkileri olarak “iç psikolojik ego-id çatışmasında değil, çocuğun bağımsızlaşması sürecindeki kişilerarası bozukluklara doğru izinin sürülmesi gerekir.”⁵¹⁷

Genelleştirecek olursak, çocuğun psikolojik sosyalleşme sürecinin, Freud’un ve onun öğrencilerinin en başlarda gördüklerinden çok daha farklı biçimde ortaya çıktığı söylenebilir. İç-psikolojik vakaların inşa yapısı, yani felsefi olarak öznenin öz-ilişkisi olarak kavrayabileceğimiz şey, çocuğun adım adım, arka arkaya yakın ilişki kurduğu kişilerle olan karşılaşmasıyla, yani anne, baba, kardeşler ve en sonunda arkadaşlarla olan karşılaşması yoluyla öğrendiği etkileşim kalıpları sayesinde kendine ait kıldığı bir içselleştirme süreci olarak gerçekleşir.⁵¹⁸

⁵¹² Freud’un toplumsallaşma, uygarlık, grup kavramlarına yönelik negatif bakış açısı için Bkz. Freud, Sigmund (2014). *Uygarlığın Huzursuzluğu* (ss. 57-79). Çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları.

⁵¹³ Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (s. 292). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁵¹⁴ A. g. e., s. 293.

⁵¹⁵ A. g. e., s. 293.

⁵¹⁶ A. g. e., s. 285.

⁵¹⁷ A. g. e., s. 285.

⁵¹⁸ A. g. e., s. 286.

Çocuğun adım adım kurduğu ve kendi bağımsızlığının aşamaları olan bu ilişki, Hegel'in tanınma biçimleri olarak ifade ettiği üçlü tipolojiye temel sağlamaktadır. Çocuğun gelişim sürecinde tanınma kavramı grup üyeliğinin bir çeşidine denk gelir. Honneth'e göre bize bu temeli sağlayan psikanalizin çağdaş yorumu olarak nesne ilişkileri teorisi dir. Bu teoriye göre toplum, "çocuğun kendi gelişimi sürecinde arka arkaya dâhil olduğu ve adım adım yönetmesi gereken tüm etkileşim kalıplarının içinde kendini gösterir."⁵¹⁹ Bu etkileşim biçimleri özneler-arası ilişkide kişinin kendi içinde içselleştirdiği sosyalleşme süreçleridir. Bu sosyalleşme süreçleri, nesne ilişkileri teorisi bağlamında Winnicott'un "geçiş nesnelere" üzerinden düşünülebilir. Çünkü Winnicott'a göre çocuk ilk sosyalleşme deneyiminde bağımsız bir etkileşim dünyası kurmadığında, hayatı boyunca parçalanmış olan simbiyotik birliği yeniden kurmakla uğraşacaktır. Bu yaklaşım, Hegel'in ailede sevgi duygusuyla başlattığı sosyalleşme sürecini daha da derinleştirerek çocuğun da aktif olduğu, çocuk-ebeveyn arasında kurulan özneler-arası ilişkinin bir örneği olarak görülebilir.

Psikanalitiğin nesne ilişkileri teorisi erken çocukluk döneminde başlayan ve çocuğun toplumla kurduğu sosyal ilişkileri aşamalarıyla birlikte inceler. Bu düşüncenin bir uzantısı olan Winnicott'un geçiş nesnelere kuramı da erken çocukluk döneminde kurulmaya başlanan simbiyotik ile bağımsız olma arasındaki dengeli ilişkiye odaklanır. Bu bağlamda geçiş nesnelere, "başparmak ile oyuncak ayı, oral erotizm ile gerçek nesne ilişkisi, birincil yaratıcı faaliyet ile önceden içe atılmış olan şeylerin dışa yansıtılması"⁵²⁰ arasındaki geçişi ifade eder. Çünkü çocuğun diğerinin bağımsızlığını tanıması aynı zamanda kendi özgürleşmesinin bir yansımasıdır. Çocuk bu dönemde ne kadar belirli ölçüde pozitif bir öz-ilişki kurarsa kendi otonomisine dayalı ve kendine güven duyan bağımsız birey olma yolunda önemli bir adım atmış olur. "Bu ilk aşamada içsel olarak yaşantılanan ihtiyaç ve arzuların, aynı kişiliğin ifade edilebilir bir kısmı olarak kavramak öğrenilir."⁵²¹ Bu aşamada çocuğun kendi ihtiyaç ve arzularını değerli görmesi, "yalın bir güven duyma çeşidi, 'özgüven' diye tanımlanabilir."⁵²² Özgüven, birincil ilişki kişileri olarak anne ve baba tarafından düzenli olarak temel ihtiyaçların karşılanması sonucunda, bu ihtiyaçların karşılanması tavrının içselleştirilmesiyle oluşur. Daha sonra bu ilişki formu ilişki ağının genişlemesiyle kurulmuş olan pozitif

⁵¹⁹ A. g. e., s. 286, 287.

⁵²⁰ Winnicott, D.W. (2014). *Oyun ve Gerçeklik* (s. 20). Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.

⁵²¹ Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (s. 295). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁵²² A. g. e., s. 295.

öz-ilişki ek bir biçim kazanır. Bu ek biçimin oluşmasında “oyun” merkezi bir öneme sahiptir. Çünkü çocuk, “oyun oynarken kendi yargı oluşturmasının değerli ya da güvenilir olarak hissedildiği bir etkileşim eşi olarak deneyimlemek yoluyla özsaygısının ilk, tohum görevi gören biçimlerini geliştirir.”⁵²³ Çocuk için özgüven aşamasında ben merkezli ilişki biçimi, ikinci aşamada oyun vasıtasıyla genişleyerek biz olma yolunda ilerler. Eş deyişle, oyun oynama “grup ilişkilerine girmeyi sağlar, (...) insanın kendisiyle ve başkalarıyla iletişim kurmasına hizmet eden çok özel bir biçim olarak gelişmiştir.”⁵²⁴ İşte geçiş nesnelere teorisi tam da ben merkezli ilişki biçiminden biz merkezli ilişki biçimine geçişin nasıl olması gerektiğine ilişkin bir açıklama sunmaktadır.

Nesne geçişleri teorisinde bu geçişin merkezinde simbiyoz kavramı bulunmaktadır. Bu teoriye göre özgüven aşamasında sevgi önemli bir etmen olmakla birlikte yeterli bir motivasyon değildir. Sevgi deneyimlerinin sürekliliği ve koruyucu niteliğine ihtiyaç vardır. Örneğin bebek her acıktığında açlığının doyurulması gerekir. Aynı şekilde açlığın doyurulması tek başına sevginin ortaya çıkmasına yeterli olabilir ama öz-ilişkinin kurulması için yeterli değildir. Çünkü bu deneyimde “kendisi için çabalanan özneler-arasılık daha ziyade bir ikilik şeklindedir.”⁵²⁵ Bu ikiliğin aşılması sevgi ilişkisindeki tanınma deneyiminin sürekliliğine bağlıdır. Bu nedenle erken simbiyoz ilişkisinin bir örneği olan bu ikili ilişkiden simbiyoz ilişkisine geçilmesi gerekir. Sevgiyle beraber “özneler genel olarak simbiyoz benzeri tanınma deneyimlerinin tekrarına”⁵²⁶ ihtiyaç duyar. Erken çocukluk dönemindeki simbiyoz arkasından gelecek olan hem kendisinin hem de diğerinin bağımsızlığının tanınması konusunda kilit bir aşamadır. Winnicott’a göre kişi ileri yaşlarına kadar bu simbiyoz ilişkisine geri dönme isteği duyabilir. Bu simbiyoz ilişkisi, “kişinin kendisini öteki öznedenden ayrılmamış olarak deneyimleyebildiği bir durumdur.”⁵²⁷ Burada ifade edilen öteki, anne ya da anne yerine geçen başka bir varlıktır. Dolayısıyla simbiyoz bilişsel değil, daha çok duygusal olarak yaşantılanan bir durumdur. Çocuk ilk olarak anneden bağımsızlaşmaya başladığında etrafındaki nesnelere (oyuncaklar) güçlü bir duygusal ilişki kurmaya başlar. Bu yeni duygusal ilişki, çocuğun kendisine göre (ve kendisi için)

⁵²³ A. g. e., s. 296.

⁵²⁴ Winnicott, D.W. (2014). *Oyun ve Gerçeklik* (s. 62). Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.

⁵²⁵ Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (s. 297). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁵²⁶ A. g. e., ss. 297, 298.

⁵²⁷ A. g. e., s. 300.

kurduğu bir gerçeklik alanıdır. İşte Winnicott'un geçiş nesnelere dediği ara evre devreye girer.

Winnicott'a göre, küçük çocuk, çevresinin çeşitli materyallerini, yani yastık kenarını, ayıcıklarını, ya da belirli bir melodiyi, içsel yaşantıları ile nesnel gerçeklik arasında bir "ara dünya" kurmak için kullanır. Bu "aracı" deneyim alanında, adım adım filizlenen, bağımsız ve emre amade olmayan bir dış dünya geçici bir süre için paranteze alınır. Oyun oynayan çocuk duygusal olarak sahip olunan nesnelere yardımıyla, içinde içsel ve dışsal gerçeklik arasındaki ontolojik sınırların sallantıda bırakıldığı bir zihinsel duruma erişir.⁵²⁸

Geçiş nesnelere çocuğun anne veya birincil ilişki kişisi ile kurduğu duygusal ilişkiyle dış dünyanın gerçekliği arasında geçişi sağlar. Hem ileri yaşlarda yaşanılacak deneyimler, hem de özneler-arası tanınma ilişkilerinde bu geçiş evresi hayati bir öneme sahiptir. Winnicott bu önemi şu şekilde ifade eder: "oyun oynayan çocuklar hakkında bütün söylediklerim aslında yetişkinler için de geçerlidir."⁵²⁹ Çünkü bu geçiş sağlıklı yaşanmadığında kişi sürekli yaşadığı boşluğu simbiyoz ilişkisine dönme isteği ve arzusuyla aşmaya çalışır. Bu da dış dünyanın bağımsızlığını aşmamak demektir. Belki de kişinin en basit özneler-arası ilişki deneyimine girmekten kaçması (asosyallik), ya da ilişkisi kötü giden birinin kötü gidişe rağmen partnerinden ayrılmak istememesi, bir toplumsal grubun bütün ayrımcılık deneyimlerine rağmen baskın kültürle bütünlüklü ilişki kurma isteği geçiş nesnelere aşamasındaki soruna geri götürülebilir.⁵³⁰ Tabii ki bütün toplumsal sorunların kaynağının bu evrede saklı olduğunu söylemek doğru olmaz. Ancak geçiş nesnelere evresinin özneler-arası ilişkiye bağlanamaması durumunun, ileriki yaşlarda hem kişisel hem de toplumsal olarak yaşanan sorunlarda payı olduğunu söyleyebiliriz. Bu tür psikolojik veya toplumsal sorunların kökeni erken çocukluk dönemindeki simbiyoz ilişkiden dış dünyayla kurulan sosyalleşme ilişkisine geçememe deneyimine kadar geri götürülebilir.

Honneth, çocuğun iç içe geçme durumundan dış dünyaya açılma deneyimini özneler-arası ilişkinin ilk örneği olarak görür ve bu yüzden özneler-arası ilişkiyi çocuğun sosyalleşebilmesi ve kendini hem grup içinde hem de toplumsal ilişkilerde olumlayarak kendi benliğini tekrar eden bir güvenle yeniden kurabildiğini vurgular. Tanınmaya ihtiyaç duyma ya da sosyal grup-toplum tarafından onay görme ihtiyacı

⁵²⁸ A. g. e., ss. 336, 337.

⁵²⁹ Winnicott, D.W. (2014). *Oyun ve Gerçeklik* (s. 60). Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.

⁵³⁰ Bkz. Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (ss. 323, 328, 329, 336-338). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

öznenin kendi özgüvenini sürdürebilmesi için gerekli bir deneyimdir. Bu nedenle Honneth karşılıklı özneler-arası tanınma ilişkisini Taylor gibi genel bir kavram olan “kimliklerin eşit değerde olduğu” üzerinden değil, benliğin kurulum aşamaları üzerinden ele alır. Erken çocukluk dönemi Honneth’in özgüven olarak adlandırdığı ilk aşamayı içerir. Her aşama önceki aşamayla ilintili olarak benliğin kendi özgürlüğünün genişlediği ve özneler-arası ilişkinin daha geniş bir form kazandığı sosyal ilişkileri ifade eder. Honneth’in ifade ettiği benliğin kurulum sürecinde ifade edildiği gibi sağlıklı bir sosyalleşme süreci yaşanmadığında nasıl bir sorunla karşı karşıya kalırız? Örnek olarak benlik ilk aşamada özgüven ilişkisi kuramadığında teori bir çıkmaza girer mi? Yoksa geriye dönük ortaya çıkan hasarların bir telafisi var mı? Honneth’in tanınma mücadelesi fikri hem benlik aşamasında hem de özneler-arası ilişkide ortaya çıkan eksikliğe, çıkmaza bir çözümdür. Honneth’in tanınma kavramına yüklediği bu çözümün en somut ifadesi dayanışma ve toplumsal özgürlük sisteminin gerçeklik kazandığı demokratik etik yaşam sistemidir.⁵³¹

4.4. Pratik Öz-ilişkinin Biçimlenme Süreci: Özgüven-Özsaygı-Özdeğer

Honneth, Hegel’in farklı tanınma biçimleri olarak ifade ettiği aile-sivil toplum-devlet aşamalarına paralel olarak birbirini takip eden üç farklı tanınma biçimi formüle eder. Bu “üç tanınma biçiminin birbirini takip etmesi sürecinde, kişinin kendi kendisiyle olan olumlu ilişkinin derecesi de aşama aşama artar.”⁵³² Bu aşamalar hem sosyal bütünlüğe doğru giden karşılıklı tanınmanın farklı aşamaları hem de sosyal bütünlüğün önemli bir parçası olan öz-ilişkinin ahlaki gelişimini ifade eder. Honneth, Hegel’in üç tanınma biçimini sevgi-hak-dayanışma olarak formüle eder. Sevgi temel ihtiyaçların ve sevgi temelli birincil ilişkilerin alanı olarak karşılıklı tanınmanın ilk aşamasını sergiler. Bu ilk tanınmaya karşılık gelen pratik öz-ilişki, özgüvendir. Hak, ihtiyaç ve ahlaki sorumluluk temelinde hukuk ilişkilerini ifade eden karşılıklı tanınmanın ikinci aşamasıdır. Bu ikinci aşamaya karşılık gelen pratik öz-ilişki, özsaygıdır. Dayanışma, sosyal değer verme olarak değer topluluğunu ve sosyal bütünlüğü ifade eden karşılıklı tanınmanın üçüncü aşamasıdır. Karşılıklı tanınmada değer vermek, özneler arasındaki

⁵³¹ Bkz. Axel Honneth (2014). *Freedom’s Right: The Social Foundations of Democratic Life* (s. 42-62, 255, 330). Çev. Joseph Ganahl & Polity Press.

⁵³² Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 157). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

simetrik ilişkinin ön koşuluna bağlıdır. Bu üçüncü aşamaya karşılık gelen pratik öz-ilişki, özdeğerdir.

4.4.1. Sevgi-özgüven

Hegel'e göre karşılıklı tanınmanın ilk evresi, aile içinde kurulmuş erotik ikili ilişkilerden ebeveyn çocuk ilişkisine kadar kurulmuş tüm birincil ilişkilerdir. Bu birincil ilişkilerde aile üyeleri birbirlerini hem somut ihtiyaçlar hem de karşılıklı sevgi bağı üzerinden onaylarlar. Bu onaylama ayrıca, “devlet düzeyindeki etik, öznelere toplumsal düzenin yeniden üretilmesine katkı sağlayan kişisel niteliklere değer vermesini olanaklı kılan bir tanınma biçimini içerir.”⁵³³ Honneth'e göre “Hegel'in, sevginin ‘bir yabancıda kendi olmak’ olarak kavranması gerektiği yönündeki formülleştirmesi”⁵³⁴ sevgi merkezli kendi ile öteki arasındaki dolayımı ifade eder. Bu dolayım, duygusal birincil ilişkilerde kendin olmak ile kendini bir başkasında eritmek arasındaki dengede açığa çıkan karşılıklı tanınmadır. Psikanalitiğin nesne ilişkileri teorisi bu dengeyi çocukluk döneminde başlayan ve başka kişilerle kurulan duygusal ilişkilerde birey olarak kendin olmak ile simbiyotik bir ilişkide kendini feda etmek arasındaki süreç olarak ele alır. Bu nedenle Honneth'e göre nesne ilişkisi teorisi, “sevgi temelinde karşılıklı tanınmanın özel bir kalıbının yattığı bir etkileşim ilişkisi olarak anlaşılır”⁵³⁵ kılmak için elverişlidir.

Honneth, Hegel'den devraldığı karşılıklı tanınmanın ilk biçimini, nesne ilişkileri teorisi bağlamında başka kişilerle de başarılı duygusal bağ kurabilmenin koşulları olarak inceler. Honneth bu incelemede Hegel'in tanınma teorisi ile psikanalitiğin nesne ilişkileri teorisini hem sentezler hem de bu sentezi kendi tanınma teorisinde işler. Bu sentezde Honneth, karşılıklı tanınma ilişkisinde insanın pratik öz-ilişkinin öznelere arası koşullarını açığa çıkartmak için erken çocukluk dönemine odaklanır. Ancak bu noktada çocuğun itki yaşamını libido yüklerinin nesnelere üzerinden açıklayan psikanalitiğin ortodoks anlayışının dışına çıkılması gerekir. Çünkü ortodoks yaklaşım libido yüklerinin açığa çıkmasını benin denetim mekanizmasının iç psikolojik çatışmasına dayandırır. Dolayısıyla bu yaklaşımın kavram çerçevesi, hem kişinin

⁵³³ Honneth, Axel (2014). “Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı? Toplumun Ahlaki Düzenine Değişen Yaklaşımlar”, *Kimlik Politikaları* (s. 248). Çev. Kübra Kelebekoğlu. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁵³⁴ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 159). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁵³⁵ A. g. e., s. 160.

sosyalleşme sürecini baltalayan hem de bu süreci kişinin kendi iç psikolojik çatışmaya indirgeyen monolojik ilişkilerin örgütlenme biçimlerine indirger. Honneth'e göre bu kavram çerçevesinin çocuğun kurduğu duygusal ilişkiler üzerinden kendini bağımsız bir özne olarak kavramayı başardığı bir özneler-arası sosyal etkileşim sistemi olarak genişlemesi gerekir. Bu genişlemeyi nesne ilişkileri teorisi "duygusal bağların başarıyla kurulmasını, erken çocukluk döneminde kazanılmış bir yetiye, yani bir yandan simbiyoz, diğer yanda kendini ortaya koyma arasındaki dengeyi kurabilme yetisine bağımlı"⁵³⁶ hale getirerek sağlar. Bu bağlamda psikanalitik araçlarla sevgiyi tanınmanın ilk biçimi olarak görmek, çocuğu ve onun ilk sosyalleşme sürecini merkeze almayı öngörür.

Tanınma, sadece düşüncede gerçekleşen bir tanıma durumunu değil, kişinin hem kendini tanınmış olarak deneyimlemesi hem de ötekiyle girdiği karşılıklı olumlayıcı tutumu ifade eder. Farklı tanınma biçimleri hem bu deneyimin hem de bu olumlayıcı tutumun farklılığını içerir. "Honneth, çocukların ebeveynleriyle duygusal etkileşim içinde bağımsız benlik duygularını ve arzularının değerini nasıl geliştirdiğini, sorumlu, özerk failer olarak kendimizi nasıl algılayacağımızı gösteren ampirik araştırmalara atıfta bulunarak"⁵³⁷, tanınma biçimleri ile pratik öz-ilişkinin koşulları arasında bağlantı kurar. Her tanınma biçimi kendine özgü olumlayıcı karmaşık tutumlar içerir. Dolayısıyla her kişi "belirli bir durumda belirli özelliklere sahip bir birey olarak tanınır. İkinci adımda bu tanınma, algılanan kişinin varlığının mevcut olanların gözleri önünde eylemler, jestler veya yüz ifadeleri yoluyla kamuya açık ifade edilir."⁵³⁸ Bu bağlamda toplumsal onay ya da tanınmanın kamusal ifadesi bir bakıma tanınma talebinin ve failinin 'görünür' hale gelmesidir. Dolayısıyla her tanınma biçiminin kendine özgü 'görünür' olma aracı vardır. Tanınmanın ilk aşamasında görünür olmanın aracı jestler ve mimiklerdir. Çocukların ilk dönemdeki sosyalleşme gelişiminde "geniş bir jest ve yüz ifadeleri repertuarı vardır."⁵³⁹ Honneth'e göre Daniel Stern'in küçük çocukların sosyalleşme sürecine ilişkin yaptığı deneysel araştırmalara dayanarak bu repertuar içinde "ilk sırada refleks olarak yapılan gülümseme yer alır."⁵⁴⁰

⁵³⁶ A. g. e., s. 163.

⁵³⁷ Kauppinen Antti (2002), "Reason, Recognition, and Internal Critique", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Volume 45, Issue 4, s. 487.

⁵³⁸ Honneth, Axel & Margalit, Avishai (2001). "Invisibility: On The Epistemology Of 'Recognition'", *Proceedings of the Aristotelian Society* (s. 116). Supplementary Volumes. Sayı. 75.

⁵³⁹ A. g. e., s. 117.

⁵⁴⁰ A. g. e., s. 117.

Bebekler “ilk kez bu reaktif gülümsemelerle etkileşime hazır olduklarının sinyalini vererek sosyal olarak ortaya çıkmayı öğrenirler.”⁵⁴¹ Dolayısıyla küçük çocukların ilk sosyal tepki biçimlerine dönüşen dil öncesi refleks benzeri etkinliklerdir. Dil gelişimiyle beraber jest ve mimik iletişimine ek olarak dilsel ifadeler de eklenir. Erken çocukluk döneminde tek kelimelik ifadelerle çocuk ben buradayım demeye başlar. Bunun en önemli belirtilerinden biri de erken çocukluk döneminde bir çocuk birine seslendiğinde ve seslenilen kişi dönüp bakmadığında hırçınlaşıp ağlamasıdır. Çocuk aslında görünür hale gelmek için, seslendiği kişiden jest, mimik ya da dilsel bir dönüt bekliyor. O dönütün gelmemesi çocuğun ilk sosyalleşme aşamasında tanınma ihtiyacının yok sayılmasıdır. Bu ihtiyacın karşılanmaması çocuğun görünür olma isteğinin sekteye uğramasıdır.

Çocukta belli koşullanmış reflekslerin ortaya çıkması “kendisinin egosu ile onu çevreleyen dünyanın bilişsel ayrımının başladığı bir zekâ gelişimidir.”⁵⁴² Winnicott bu zekâ gelişiminden önceki evrede (ilk altı ay) çocuk ile anne arasındaki ilişkiyi mutlak bağımlılık evresi olarak görür. Bu evrede anne ile çocuk arasında karşılıklı olarak simbiyotik birliktelik durumu vardır. Bu birliktelik “ilkin her ikisi de kendileri için ne zaman ki bir parça bağımsızlık kazanırlarsa, o zaman sona erebilir.”⁵⁴³ Bu simbiyotik birlikteliğin sona ermesi mutlak bağımlılık evresinden görece bağımlılık evresine geçiştir. Görece bağımlılık evresinde çocuk, annenin varlığını kendi varlığının bir uzantısı olarak görmekten çıkar ve hem kendini hem de anneyi bağımsız bir varlık olarak görmeye başlar. Winnicott, görece bağımlılık evresini, “çocuğun bağlanma yetisindeki tüm can alıcı adımlar denk düşer.”⁵⁴⁴ Bu evre, çocuk ile anne arasındaki sevginin en yalın hali olarak “‘bir yabancıda kendi olma’nın ortaya nasıl çıktığını anlamamızı sağlar.”⁵⁴⁵ Çocuk, anneyi kendi bedeninin uzantısı olarak görmeyi bırakıp anneye kurduğu simbiyotik birliktelik parçalanmaya başladığında, çocuğun baş etmesi gereken bir zorluk ortaya çıkar.

Winnicott’a göre çocuğun hem bu zorlukla baş etmesi hem de bu geçişi başarılı bir şekilde gerçekleştirebilmesi iki psikolojik baş etme mekanizmayla mümkündür. “Winnicott bu iki mekanizmadan ilkinini ‘tahrip’ (*Zerstörung*) anahtar-kelimesi ile ele

⁵⁴¹ A. g. e., s. 118.

⁵⁴² Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 167). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁵⁴³ A. g. e., s. 166.

⁵⁴⁴ A. g. e., s. 167.

⁵⁴⁵ A. g. e., s. 167.

alırken, ikincisini kendi geliştirdiği ‘geçiş fenomenleri’ (Übergangspänomene) kavramı çerçevesinde ortaya koyar.”⁵⁴⁶ Tahrip, çocuğun anneyi tanıma mücadelesinin bir dolayımıdır. Anne, eğer çocuğun bu tahripkâr çabalarını direnç gösterme yetisine sahip bir kişi olarak aşabilirse, çocuk da anneyi bağımsız olduğunu kabul etmeyi ve onu sevmeyi öğrenir. Çocuğun anneye karşı tahripkâr arzusu, anneyi bağımsız bir varlık olarak kabul etmesinin dolayımıdır. Bu çatışmada anne ve çocuk karşılıklı olarak birbirlerinin sınırlarını çizmenin ilk adımını atabilirlerse ikisi de “bir diğeri için simbiyotik olarak eriyip gitmek zorunda kalmadan kendi kendisini diğersinin sevgisine bağlı olarak bilir.”⁵⁴⁷ Sevginin karşılıklı tanınmadaki rolü, burada ortaya çıkar. Çünkü sevgi, çocuğun anneye kurduğu simbiyotik ilişkinin aşılarak birbirine bağımlı değil birbirine karşılıklı olarak güçlü duygular besleyen varlıklar olarak görmesini sağlar. Sevgi, simbiyoz ile bağımsızlık arasında kurulacak dengenin ilk dolayımıdır. Bu dolayım kendini artık sadece annede değil anne dışındaki diğers nesnelere de gösterir. Winnicott, diğers nesnelere kurulacak olan bu dolayımı “geçiş nesnelere” kavramıyla karşılar. Çocuk, anneye kurduğu duygu içerikli ilişkiye diğers nesnelere de dâhil eder. Bu geçiş nesnelere, Winnicott’un ‘geçiş nesnelere’ çocuğun anneye kurduğu simbiyotik bütünlüğün aşılması için öne sürdüğü psikolojik baş etme mekanizmasının ikinci aşamasına tekabül eder.

Bu mekanizma çocuğun erken yaşta (6. aydan sonra) dış nesnelere keşfetmeye başladıktan sonra bağımsızlık ile simbiyoz arasındaki dengeyi sağlamak için kullandığı başa çıkma mekanizmasıdır. Çocuk, duygusal olarak ilişki kurduğu nesnelere annesinin yerine koyar. Bu nesnelere bir oyuncakın parçası olabileceği gibi kendi parmağı da olabilir (başparmağını uzun dönem emen çocuklar). “Nesne hem şefkatle kucaklanır hem de coşkuyla sivilir ve paralanır.”⁵⁴⁸ Çocuk, ilk aşamada anneye karşı göstermiş olduğu tahripkâr davranışı ikinci aşamada güçlü bağ kurduğu nesnelere yöneltir. “Çocuk, onun tarafından seçilmiş oyuncaklarla simbiyotik bir şefkatle ilişki kurmaz, aynı zamanda onları sürekli yeniden öfkeli saldırı ve tahrip çabalarına maruz bırakır.”⁵⁴⁹ Bu bağlamda geçiş nesnelere çocuğun iç dünya ile dış dünya arasında ayırım yapmasını sağlayarak, neyin iç-dış dünyaya ait olduğunu ayırt etmesine yardımcı olur. Winnicott iç ve dış bölümlenmeyle birlikte üçüncü bir alana

⁵⁴⁶ A. g. e., s. 168.

⁵⁴⁷ A. g. e., s. 170.

⁵⁴⁸ Winnicott, D.W. (2014). *Oyun ve Gerçeklik* (s. 21). Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.

⁵⁴⁹ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 171). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

ihtiyaç duyulduğunu ifade eder. İnsan hayatındaki üçüncü alan, “hem iç gerçekliğin hem de dış hayatın katkıda bulunduğu bir ara *deneyimleme* bölgesidir.”⁵⁵⁰ Winnicott bu bölge üzerinde çok durulamayacağını, çünkü bu bölgeden insanın dinlenebileceği bir sığınak olmaktan başka bir şey beklenemeyeceğini ifade eder. Bu nedenle Winnicott, iç ile dış dünya arasındaki dolayım odaklanır. Geçiş nesnelere bu iki dünya arasında kurulacak olan dengenin dolayımıdır. Çocuğun anneye kurduğu simbiyotik bütünlüğün iç ve dış dünya olarak ikiye bölünmesi, daha sonra oyuncaklarla kurduğu oyunvari uğraşıda sembolik olarak aşmaya çalışır. Bunun aşılması daha sonra öznel-arası ilişkinin kurulmasını ve başarılı bir şekilde farklı tanınma biçimlerine evrilmesini sağlayacaktır. Honneth’e göre geçiş nesnelere ilişkin açıklamaya çalıştığı çocuğun ilgisinin anneden oyuncaklara aktarımı aynı zamanda ontolojik bir aktarımdır ve “yetişkin insanın kültürel nesneleştirilmeye yönelteceği tüm ilgilerin psikolojik oluşum yeridir.”⁵⁵¹

Çocuğun dış dünyayla tanışması sonucunda daha önce iç dünyasının uzantısı olarak gördüğü anneyi dış dünyanın nesnesi olarak, “onun ilgisinin bilincine varmak zorunda kalacaktır.”⁵⁵² Çocuk bu zorunluluğu daha önce de ifade ettiğimiz gibi geçiş nesnelereyle aşmaya çalışır. Bununla baş etme mekanizması olarak geçiş nesnelere annenin rolü halen devam etmektedir. Çünkü çocuk ile anne arasındaki tahripkâr davranış sonucunda anne kendini geri çekerse terk edilme korkusuyla daha sonra çocuğun hayatında baş gösterecek birçok psikolojik sorunlara kaynaklık etmiş olur. Bunun yerine annenin sabırlı bir şekilde sevgisinin devam etmesi çocukta anneye dolayısıyla diğer bağlanma nesnelere karşı güven duymaya başlar. Honneth’e göre annenin bu sevgisi tutarlı bir şekilde devamlı ve güvenilir olursa, “çocuk da onun öznel-arası güvenilirliğinin gölgesinde aynı zamanda kendi ihtiyaç taleplerinin sosyal olarak kazanılacağı yönünde bir güven geliştirebilecektir.”⁵⁵³ Winnicott, çocuğun yalnız olma yetisini ve kendi kişisel yaşamını başarılı bir şekilde keşfedebilmesini güvenilir bir annenin varlığına bağlar.⁵⁵⁴ Çocuğun kendi tarzında anneye güvenilir öznel-arası ilişki kurabilmesi kendi ve çevresini tanıyabilme ve deneyimleyebilme yetisini geliştirir. Winnicott’un güvenilir bir annenin varlığına

⁵⁵⁰ Winnicott, D.W. (2014). *Oyun ve Gerçeklik* (s. 21). Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.

⁵⁵¹ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 172). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁵⁵² A. g. e., s. 173.

⁵⁵³ A. g. e., s. 173.

⁵⁵⁴ A. g. e., s. 171

bağladığı yalnız olma yetisi, Honneth'in Erikson'dan devraldığı öz-ilişki biçiminin pratik bir ifadesi olarak özgüvendir. Böylece Honneth'e göre Hegel'in "bir yabancıda kendi olmak" olarak tanımladığı sevgi temelli tanınma biçimi, "yalnız özneler-arası bir durumu değil, aynı zamanda yalnız olabilmenin deneyimi ile sürekli olarak iç içe geçmiş olma deneyimi arasında aracılık yapan iletişimsel bir gerilim yayını betimler."⁵⁵⁵ Simbiyoz ile bağımsızlaşma arasındaki gerilimli dengede sevginin devamlılığı özneler-arası ilişki temelinde çocuğun sosyalleşme aşamalarına dönüşür. Çocuk, öz-farkındalığın temellerini kazanmaya başlayana kadar tanınmayı sağlayan şey sevgidir. Dolayısıyla sevgi, hem özneler-arası ilişkide bir tanınma teorisine hem de özgüvene dayalı pratik öz-ilişkiye işaret eder.

4.4.2. Hak-özsaygı

Honneth, Hegel gibi, karşılıklı sevgi ilişkisini farklı tanınma biçimleri arasında en temelde olduğunu vurgular. Bu anlamda sevgi, en temelde birincil ilişki kişileri tarafından istikrarlı bir şekilde temel ihtiyaçları karşılama tavrının içselleştirildiği özgüvendir. Aile içinde karşılıklı olarak bu ihtiyaçların onaylanması, aile üyelerinin birbirlerini bilişsel olarak bağımsızlıklarını onaylaması değil, "ilgi yoluyla desteklenen bir onayı"⁵⁵⁶ ifade eder. Bu nedenle sevgi bireysel bağımsızlaşmayı temsil eden bir ortak yaşamı ifade etmiyor. Sevgi, ortaklaşa bir ilginin sürekliliği olarak görülebilir. Nesne ilişkileri teorisi üzerinden sembolik olarak anne ile çocuk arasında güven ve ihtiyaçların karşılanması temelinde başlayan karşılıklı sınır çizme girişimi, aile dışındaki grup-toplum-kamusal alan yaşamına özerk olarak katılabilmenin hazırlığı olarak görülebilir. Bu bağlamda ilgi odaklı sevginin tanınma biçiminden karşılıklı olarak sınırların yasal güvenceye alınarak evrensel ilkeler ortaya koyabilmenin imkânı olarak haklar alanına girmiş oluruz. Sevgi ve hak, bir ve aynı toplumsallaşma sürecinin iki farklı etkileşim tipini ifade eder. Çünkü her ikisi de hem arzu hem de bilinç varlığı olarak kendimizi gerçekleştirmek için karşılıklı tanınmanın imkânlarını ifade eder.

Honneth, ilgi temelli sevginin karşılıklı tanınma biçiminden tüzel kişiliğin hukuki olarak karşılıklı tanınma biçimine geçerken iki temel sorunun ortaya çıktığını ifade eder. Bunlardan birincisi: "Tanınmanın, bireysel özerkliğin aynı özelliğini hukuk topluluğunun tüm üyeleri için geçerli kılan bir biçiminin nasıl bir yapı sergilemesi

⁵⁵⁵ A. g. e., s. 176.

⁵⁵⁶ A. g. e., s. 179.

gerekir?”⁵⁵⁷ Yanıtlanması gereken ikinci soru ise, “öznelerin modern hukuk ilişkilerinin koşulları altında ahlaki sorumlulukları üzerinden birbirlerini karşılıklı olarak tanınmasının ne anlama geleceğidir.”⁵⁵⁸ Birinci sorunun temelinde karşılıklı tanınmanın evrenselleşebilme imkânıyla ilgilidir. İkinci soru ise aslında ilk soruyla bağlantılı olarak karşılıklı tanınmanın ahlaki yapısıyla ilgilidir. Evrensel ahlak ilkeleri ancak karşılıklı hukuki tanınma biçiminin belirlenimlerinden çıkarsayabiliriz. Bu bağlamda Honneth’e göre hukuk sistemi, “tüm toplum üyelerinin evrenselleştirilebilir çıkarlarının ifadesi olarak anlaşılabilirdir.”⁵⁵⁹ Bu evrenselleştirme duyguya bağlı sevginin tanınma biçimiyle sağlanamaz. Bu evrenselleştirme “bilişsel bir anlama performansı olarak kavranması gerekir.”⁵⁶⁰ Honneth bu kavrayışı evrensel saygı olarak ifade eder. Bu noktada evrensel saygının ne olduğunun ve böyle bir saygının nasıl sağlanacağına açıklığa kavuşturulması gerekir. Honneth, saygı kavramına ilişkin iki temel yaklaşım üzerinden konuyu tartışmaktadır. Bunlardan birincisi, saygı kavramını kişinin doğuştan getirdiği özelliklere dayanarak ayırım gözetmeksizin her kişiyi ‘kendinde amaç’ olarak görülmesine dayandırır. “Sivil hakların politik ve toplumsal haklara evrimi, buna örnek gösterilebilir.”⁵⁶¹ İkincisi de saygı kavramını kişinin doğuştan getirdiği özelliklere dayandırmak yerine, onun değerini “sosyal olarak ilgili ölçütler üzerinden özneler-arası olarak”⁵⁶² ortaya konabilen sosyal saygı olarak kavrar. Her iki yaklaşımda da insan belli özelliklerinden dolayı saygı görür. Aradaki fark “birinci durumda söz konusu olan kişiyi öncelikle bir kişi yapan evrensel özellikken, ikinci durumda onu başka kişilerden farklı olarak niteleyen özgül özelliklerdir.”⁵⁶³ Birinci durumda özellikle Kant’ın formüle ettiği gibi “kişinin istenç özgürlüğü” karşısındaki evrensel saygı⁵⁶⁴ söz konusudur. İkinci durumda ise kişiyi pratikleri ve bu pratikler sonucunda oluşmuş olan karakterin bir toplum tarafından deneyimlendiği ölçüde tanınmasıdır. Eş deyişle, herkesin “kişisel özelliklere sahip bir varlık olduğu

⁵⁵⁷ A. g. e., s. 183.

⁵⁵⁸ A. g. e., s. 183.

⁵⁵⁹ A. g. e., s. 182.

⁵⁶⁰ A. g. e., s. 183.

⁵⁶¹ Arıtürk, Mete Han (2022). “Eleştirel Teori’de Normatif ve Metodolojik Arayışlar: Axel Honneth ve Tanınma Tartışmaları”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (s. 72). Yayınlanmamış Doktora Tezi.

⁵⁶² Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 186). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁵⁶³ A. g. e., s. 189.

⁵⁶⁴ A. g. e., s. 186.

olgusunun bilişsel olarak tanınmasıdır.”⁵⁶⁵ Honneth’e göre her şeyden önce bu bir çeşit tanınma saygısıdır.

Saygı kavramını doğuştan getirilen kimi özellik veya statülere dayandırmak yerine, pratikler üzerinden o insana biçilen değer üzerinden ele almak “sürekli olarak değerlendirici bir referans sistemi varsayar.”⁵⁶⁶ Bu referans sistemi, kişisel özelliklerin sosyal değerini daha iyi ya da daha kötü olarak niceleyen bir ölçek üzerinden bildirir. Bu kavrayış Hegel, Taylor ve Honneth felsefesinde farklı şekilde de olsa işlenmiştir. Hegel, sosyal değer vermeyi doğuştan gelen özellikler yerine insan olma pratiğiyle ilişkilendirir. Aynı şekilde Taylor, sosyal değer vermeyi insan eylemlerini daha iyi ya da daha kötü olarak ifade edebileceğimiz ahlaki bir çatı olarak ifade eder. Honneth de bu bakış açısını devam ettirerek sosyal değer vermeyi insan pratikleri üzerinden ahlaki kendini gerçekleştirmeyi de kapsayan karşılıklı hukuki tanınma ile ilişkilendirir. Bu bağlamda kişi hukuki olarak karşılıklı tanınma ilişkisine girmişse artık Kant’ın ifade ettiği anlamda sadece “kendisini ahlaki normlara göre yönlendirmesi şeklindeki soyut yeti için değil, aynı zamanda somut bir özellik olan, kendisi adına sosyal yaşam standardında gerekli olan ölçüyü hak etmek için de saygı görmektedir.”⁵⁶⁷ Dolayısıyla bu üç düşünürün de saygı kavramından anladığı şey özgürlüğün ve özerkliğin ifadesi olarak bireyin kendi eylemlerinin hukuk ilişkilerinde somut olarak karşılık bulmasıdır. Bu bağlamda hukuk ilişkisi, toplum içinde dışlanmış ya da tanınma mücadelesi sekteye uğramış kesimlere “aynı hakları tıpkı diğer toplum üyelerine tanındığı gibi tanımak anlamında evrenselleştirilmektedir.”⁵⁶⁸ Bu evrenselleştirmede hukuk ilişkileri yapısal olarak pratik öz-ilişkinin kurulmasında da bir karşılığı vardır.

Tıpkı sevgi durumunda çocuğun anne ilgisi sürekli deneyimleyerek kendi ihtiyaçlarını zorlanmadan karşılayabileceği konusunda güven kazanması gibi, yetişkin özne de hukuki tanınma deneyimi ile kendi eylemlerinin diğer herkes tarafından kendi özerkliğinin saygı duyulan ifadesi olarak kavrayabilir. Hukuk ilişkisi için öz-saygı ne ise, sevgi ilişkisi için öz-güvenin aynı şey olduğu, kavramsal tutarlılıkla öne sürülebilir. (...) Sevgi her insan varlığında kendi ihtiyaç itkilerine güvenebilmek için gerekli psikolojik temeli sağlarken, hak kişide diğer herkesin saygısını hak ettiği için kendi kendisine saygı duyabilme bilincini oluşturur.⁵⁶⁹

⁵⁶⁵ A. g. e., s. 187.

⁵⁶⁶ A. g. e., s. 188.

⁵⁶⁷ A. g. e., s. 195.

⁵⁶⁸ A. g. e., s. 196.

⁵⁶⁹ A. g. e., s. 197.

Özsaygı, öz-ilişkinin aile içinde olumlayıcı ilişki sonucunda kazandığı özgüvenin hukuki ve sosyal olarak devam etmesidir. Dolayısıyla özsaygı farklı tanınma biçimlerine karşılık gelen pratik öz-ilişkinin sosyalleşme sonucunda kendisine karşı kazanmış olduğu olumlayıcı tavidir. Bu olumlayıcı tavırda kişi içinde bulunduğu grup ya da topluluk tarafında değerli görülmesi anlamında kendi özerkliğine saygı duyulmasıdır. Bu saygı duyma çeşidinin karşılıklı tanınma biçimiyle ilişkisi haklar üzerinden kurulur. Honneth, Mead'e dayanarak, hakların ya da hukuk ilişkisinin özsaygı için güçlü bir temel sağladığını ifade eder. "Her insan, haklar yoluyla diğer tüm topluluk üyelerinin zorunlu olarak onunla paylaştığı özellikler üzerinden kendi kendisinin tanınmış olarak farkına varır."⁵⁷⁰ Honneth'in özsaygı olarak ifade ettiği hukuki karşılıklı tanınma biçimi, Hegel'in sivil toplum düşüncesine denk gelir. Ancak iki düşünür arasında konuyu ele alma bakımından önemli farklar vardır. Hegel sivil toplum düşüncesiyle hukuk ilişkisinden ekonomik örgütlenmeye kadar çok geniş bir özneler-arası ilişki alanını ifade eder. Ancak Honneth, bu alanı hukuk ilişkisiyle sınırlandırır. Honneth, Hegel'in ekonomik örgütlenmeye yaptığı vurguyu eleştirerek hukuki ilişkiyi merkeze alır. Bu nedenle Honneth, karşılıklı hukuki tanınma düşüncesinde ifade ettiği özsaygı kavramıyla, Habermas'ın Kant yorumu ile Hegel'in insanı somut deneyimler üzerinden ele alma düşüncesini sentezler. Habermas, Kantçı kategorik imperatif ilkeleri özneler-arası ve kamusal ekseninde söylem etiği bağlamında yeniden yorumlar. "Bu haliyle söylem etiği, toplumsal normların geçerliliğinin fiili söylemde test edildiği diyalojik gerekliliği"⁵⁷¹ karşılayan ve kamusal alanı tesis edecek kurumların inşasını gerçekleştiren bir nitelik kazanır. Honneth'e göre hukuk ilişkisi, etkin bir biçimde işleyen kamusal alanı ve bu kamusal alanda somutlaşan insan deneyimini kapsar. Böylece karşılıklı hukuki tanınma ilişkisi olarak özsaygı, somut karşılaşmaların deneyimlendiği kamusalılığı ifade eder. Bu sentezde saygı kavramı a priori olarak kabul edilen evrensel ilkelere değil, deneyimlerde somutlaşan değer verme pratiğine dayanır. Diğer yandan Honneth'e göre hukuk ilişkisinin özsaygı için önemi ve somut olarak ifade edilebilir hali ancak onun yoksunluğunda algılanabilir. Bu nedenle özsaygıya ilişkin olgusal verilere, özgüvende olduğu gibi ancak "insan gruplarının deneyimsel karşılaştırmaları ile dolaylı yoldan

⁵⁷⁰ A. g. e., s. 135.

⁵⁷¹ Satıcı, Murat (2014). "Modernitenin Mirası ve Krizi Olarak Demokrasi ve Ötesi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* (s. 145). Sayı. 18.

varabiliriz.”⁵⁷² İnsan gruplarına ilişkin çalışmalarda “reddedilen tanınma ile birlikte bireysel öz-saygının da yitirildiğini öne süren” düşünceler hâkimdir.

4.4.3. Dayanışma-özdeğer

Şimdiye kadar Honneth’in iki tanınma biçimini inceledik. Honneth, Hegel ve Mead gibi sevgi ve hakların karşılıklı tanınma biçimlerinden farklı ve daha ileri üçüncü bir karşılıklı tanınma biçimi ortaya koyar. Hegel, tanınma biçiminin bu ileri aşamasını ‘etik-yaşam’ olarak ifade eder. Mead de aynı tanınma biçimi için ‘demokratik iş bölümü’ ifadesini kullanır. Honneth, öz-ilişkinin sağlıklı gelişimi için sevgi ve hukuki tanınma biçimini de içine alan, fakat bu iki tanınma biçimini aşan üçüncü aşamayı ‘dayanışma’ kavramıyla ifade eder. Honneth’in kavramsallaştırmasının içeriği Hegel’in etik-yaşam düşüncesiyle Mead’in demokratik iş bölümü fikrinin bir sentezidir. Honneth’e göre “Hegel’in kendi ‘etik-yaşam’ kavramıyla ve Mead’in demokratik bir iş bölümü fikriyle, yalnızca belli bir değer topluluğu tipini karakterize etmeye”⁵⁷³ çalışmışlardır. Honneth, dayanışma kavramıyla en temelde sevgiye ve hukuka dayalı tanınma biçiminden farklı olarak sosyal değer verme şeklini ifade eder. Sosyal değer verme, “insanların kendi kişisel farkları üzerinden karakterize edildiği özelliklere yönelir.”⁵⁷⁴ Kişisel farklar üzerinden karakterize edilen sosyal değer vermeye özgü tanınma biçimi de, “insan özneleri arasındaki özellik farklarının evrensel, yani özneler-arası olarak bağlayıcı biçimde dile getirilebilmesinin zorunlu olduğu sosyal bir ortamını talep eder.”⁵⁷⁵ Honneth, bizi dayanışma toplumuna götürecek olan ve hem öznelerin farklılığını hem de bu farklılığın evrensel yapısını bize sunacak olan özneler-arası değer verme biçiminin koşullarını araştırır. Bu koşullar Hegel’de tikelden evrensele doğru giden aklın pratikteki teamülleri idi. Etik-yaşam, birey ile toplum, negatif-pozitif özgürlük gibi ayrımların ortadan kalktığı ve başta devlet olmak üzere toplumun bütün kurumlarında değerli bir yaşamın örgütlendiği özgürlüğün en somut halidir. Mead, bu koşulların temelini ‘genelleşmiş öteki’ kavramıyla atar. Genelleşmiş öteki, özneler-arası ilişkide kişilerin birbirlerinin çıkarlarının karşılıklı olarak gözetildiği bir değer ufkudur. Honneth, Hegel ve Mead ile ilişkili olarak sosyal değer verme koşullarını toplumun nasıl örgütlenmiş olduğuna

⁵⁷² Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 200). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁵⁷³ A. g. e., s. 202.

⁵⁷⁴ A. g. e., s. 202.

⁵⁷⁵ A. g. e., s. 202.

bakarak araştırır. Çünkü Honneth'e göre sosyal değer verme ortamını, "bir toplumun kültürel öz-anlayışını oluşturan etik değerler ve amaçlar formülleştirir."⁵⁷⁶ Bu noktada Honneth, Taylor gibi, geleneksel toplumsal örgütlenme ile modern toplumsal örgütlenme arasında ayırım yapar. İki düşünür için de ayırımın temelinde onur (haysiyet, saygı, özdeğer) kavramı vardır.

Taylor kimlik merkezli karşılıklı tanınmanın karşılık bulduğu toplumsal örgütlenme biçimini şereftan haysiyete geçiş ile ifade eder. Şeref merkezli toplumsal yapıda kimliği oluşturan referanslar önceden bellidir. Bu bağlamda kimliğin referansları kimliğin taşıyıcısı olan insanlardan bağımsız olarak yüklenir. Haysiyet temelli toplumda ise bu sabit değişmeyen referanslar insanların pratik deneyimleri ve ahlaki ufuklarına göre değişiklik göstermeye başlar. Dolayısıyla bu referanslar kültürel olarak kişilere atfedilen değil, otantik ilişkiler sonucunda kazanılan referanslardır. Aynı şekilde Honneth, geleneksel toplumlarda sosyal değer verme koşullarının önceden belli olduğunu ve bu değer verme mekanizmasının topluma için olan hiyerarşik bir yapıyı yansıttığını ifade eder. Bu yapıların kültürel öz-anlayışını oluşturan etik değerler, toplum içinde önceden kolektif olarak atfedilen sosyal statüler belirler. "Toplumun etik amaçları değişmez olarak kavrandığı ve onlara denk düşen değer tasarımları (...) hiyerarşik olarak yapılandırıldığı sürece"⁵⁷⁷ sosyal değer vermeye bağlantılı olan tanınma biçimleri "zümre üyeleri arasında içeri doğru simetrik, ama dışarı doğru asimetrik ilişkilerin karakterini edinir."⁵⁷⁸ Toplumsal yapının hiyerarşik olarak örgütlenmesi beraberinde asimetrik ilişkilerin öz-niteliğini getirir. Böyle bir toplumsal yapıda onur, kişisel özelliklerin bir ifadesi değil, bağlı olduğun sosyal statüye göre belirlenir. Honneth, hiyerarşik bir yapılanma içerisinde asimetrik ilişkilerin kurulduğu bu kültürel öz-anlayışı geleneksel etik-yaşam olarak ifade eder.

Geleneksel-etik yaşamda her zümre kendi özelliklerini koruyabilmek için kendini dışarı kapatır. Bu nedenle kendi içinde simetrik ilişkiler kursa da dışı doğru asimetrik ilişkiler geliştirir. Honneth'e göre bu geleneksel etik-yaşamın değerden düşmesi moderniteye geçişle başlar. Honneth'in moderniteye bu dönüşümü yüklemesi, ayrıntılarda farklılık olsa da Taylor ile ortak bir hareket noktasını ifade eder. Honneth'e göre modern düşüncede "hukuki tanınma ilişkileri sosyal değer vermenin

⁵⁷⁶ A. g. e., s. 203.

⁵⁷⁷ A. g. e., s. 204.

⁵⁷⁸ A. g. e., s. 205.

hıyerarşik dzeninden yalnızca serbestlenmekle kalmaz, aynı zamanda bu ilişkilerin kendisi de zorlu, çatışmalı bir yapısal dönüşüm sürecine tabi olur.”⁵⁷⁹ Bu dönüşüm sürecinde etik-yaşamın sosyal değer verme koşulları da değişir. Honneth’e göre geleneksel etik-yaşamın zümrelere dayalı onur kavramının referans sistemi “dinsel ya da metafizik geleneklerinin kırılmaz ikna gücüne borçludur.”⁵⁸⁰ Bu sosyal değer verme sisteminin dinsel ya da metafizik referanslar toplumsallığın dışında sabitlenir. Gelenek sonrası etik-yaşamda yaşanan dönüşüm sosyal değer verme referanslarını dinsel ya da metafizik öğelerden sıyrılarak toplumsallığın içinden tesis edilmesini sağlar. “Sosyal değerler evreni, metafizik geçerlilik temeliyle birlikte nesnellik karakterini olduğu kadar, sosyal prestijlerin skalasını, davranışları normatifleştirecek tarzda kesin biçimde saptama yetisini de yitirir.”⁵⁸¹ Bu dönüşümle beraber etik-yaşamda sosyal değer verme koşulları bağlı olunan statüye göre değil, pratik öz-ilişkinin aktif olarak tanınma mücadelesine bağlanır. “Bu bağlamda hangi değerlerin topluluk tarafından benimsendiği olumsal, toplumsal ve kültürel çekişmeler neticesinde değiştirilebilir yapıdadır.”⁵⁸² Eş deyişle modern toplumlarda, sosyal değer verme edimlerinin ilişkileri sürekli bir mücadeleye tabidir.”⁵⁸³ Bu tanınma mücadelesinde sosyal değer verme koşulları asimetrik sosyal ilişkiden simetrik sosyal ilişkiye geçer. Toplum ya da grup içindeki simetrik ilişkiler öznel-arası ilişki temelinde “her üye diğer her üye tarafından aynı ölçüde değer verildiğinin farkında olduğu için, dayanışmacı ilişki karakterini alır.”⁵⁸⁴ Bu bağlamda Honneth simetrik ilişkiyi “her öznenin kolektif bir hiyerarşi derecelendirmesi olmadan kendisini kendi performansları ve yetileri üzerinden toplum için değerli olarak deneyimleme fırsatını elde etmesi”⁵⁸⁵ anlamında kullanır. “Artık her üye diğerleri tarafından aynı ölçüde değer verildiğinin farkında olduğu için karşılıklı olarak farklı yaşam biçimlerinin tanınması bir ‘dayanışma’ olarak değerlendirilir.”⁵⁸⁶ Dolayısıyla Honneth dayanışma kavramını somut olarak

⁵⁷⁹ A. g. e., s. 206.

⁵⁸⁰ A. g. e., s. 206.

⁵⁸¹ A. g. e., s. 207.

⁵⁸² Arıtürk, Mete Han (2022). “Eleştirel Teori’de Normatif ve Metodolojik Arayışlar: Axel Honneth ve Tanınma Tartışmaları”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (s. 88). Yayınlanmamış Doktora Tezi.

⁵⁸³ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 210). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁵⁸⁴ A. g. e., s. 212.

⁵⁸⁵ A. g. e., s. 215.

⁵⁸⁶ Karaca, Akın (2020). “Eleştirel Teori’de Toplumsal Mücadele Pratikleri Üzerine Çağdaş Bir Tartışma: Tanınma ve Uyuşmazlık”, *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (s. 30). Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

özneler-arası eşit ilişkiyi ve karşılıklı değer vermeye ait tanınma ilişkisini ifade etmek için kullanır. Sosyal değer vermeye dayalı olan bu tanınma biçimine karşılık gelen pratik öz-ilişki özdeğerdir.

4.5. Tanınma Mücadelesinde Tanınma(ma) Hali

Honneth, öz-ilişkinin biçimlenme sürecinde öz-ilişkinin olumlandığı tanınma durumunun ve kalıplarının önemini vurgular. Dahası düşünürü göre “normatif toplum idealinin ve etik yaşam kavramsallaştırmasının en temel koşulu, tanınma biçimlerinin gerçekleşmesidir.”⁵⁸⁷ Diğer yandan Honneth, tanınma ilişkisini tanınmama durumları üzerinden de incelemeye tabi tutar. Bu bağlamda tanınma biçimleri olduğu gibi tanınmama durumlarının da farklılığına vurgu yapar. Ayrıca Honneth, tanınma durumunun dinamiklerini incelediği gibi, tanınmama durumundan tanınma durumuna geçişin dinamiklerini de soruşturur. Bu bağlamda Honneth, tanınma mücadelesinin dinamiğini hem öz-ilişkinin olumlanması hem de olumlanmaması olarak inceler. Düşünür, öz-ilişkinin olumlanmaması, ya da tanınmama durumunu “dışlanma, aşağılanma ya da sayılmama deneyimleri”⁵⁸⁸ olarak ele alır. Honneth, bu tanınmama deneyimlerini *Tanınma Uğruna Mücadele* eserinin “Kişisel Kimlik ve Sayılmama: Tecavüz, Hak Tanınmama, İtibarsızlaştırma” başlığı altında ayrıntılı olarak inceler. Bu incelemede düşünür, tanınma durumunu kendime dair edindiğim pozitif, olumlayıcı fikirlerin diğerleri tarafından onaylanması olarak ele alır. Eş deyişle, Honneth tanınmayı “ben ile siz arasında tekil bir ilişki olarak algılama eğilimindedir.”⁵⁸⁹ Bu eğilimin toplumsal boyutu tanınma kavramının kurumlara ya da bir bütün olarak topluma uygulanmasıdır. Dolayısıyla kurumlar ya da bir bütün olarak toplum, “bireylerin tanınma ilişkilerini sürdürmelerini sağladıklarında tanınmayı, bu ilişkileri engellediklerinde ise tanınmama durumunu ifade ederler.”⁵⁹⁰ Tanınmama durumu, kişinin kendine dair özgül durumunun sayılmaması ya da reddedilmesidir. Sayılmama ya da reddedilme kavramlarından ne anlıyoruz? Honneth’e göre bu kavramlardan

⁵⁸⁷ Arıtürk, Mete Han (2022). “Eleştirel Teori’de Normatif ve Metodolojik Arayışlar: Axel Honneth ve Tanınma Tartışmaları”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (s. 90). Yayınlanmamış Doktora Tezi.

⁵⁸⁸ Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (s. 205). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁵⁸⁹ Deranty, Jean-Philippe & Renault, Emmanuel (2007). “Politicizing Honneth’s Ethics of Recognition”, *Thesis Eleven* (s. 99). Sage Publications.

⁵⁹⁰ A. g. e., s. 99.

“insan varlığının o özgül kırılğanlığının kendisinden ortaya çıktığı”⁵⁹¹ şeyi anlamak gerekir. Sayılmama ya da reddedilme insanın kırılğanlığından dolayı kendi öz-ingesinin yara almasıdır. Fichte’den beri kişi kendi benliğini diğer benlerle dolayına sokarak, eş deyişle onay alarak geliştirir. Onay almamış bir benlik tanınma sürecinde sorun yaşayan bir benliktir. Bu bağlamda sayılmama ya da reddedilme durumu bireyselleşme ile tanınma aracılığıyla kendini gerçekleştirme arasındaki ilişkinin zedelenmesidir. O halde tanınma ile bireysellik arasında sıkı bir ilişki vardır. Bireyselliğe yönelik olan “hakaret etme”, “aşağılama” gibi kategoriler “sayılmamaya, yani reddedilmiş tanınma biçimlerine gönderme yapar.”⁵⁹²

Tanınma ilişkileri, öznenin kendine yönelik pozitif algısında önemli yer tutar. Burada ifade edilen pozitif algı, kişinin özneler-arası yollarla edinmiş olduğu davranış kümesidir. Tanınmama hali bu kişinin kendisine yönelik oluşturduğu bu pozitif anlayışın zarar görmesidir. Bu zarar görme çeşitli yollarla gerçekleşebilir. Honneth’e göre bu yollardan biri günlük dil kullanımımızda içselleşmiş olan deneyimlerimizdir. Günlük dil kullanımı ile özneler-arası onay arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu nedenle “günlük dilde ‘sayılmama’ ya da ‘hakaret görme’ olarak adlandırılan her şey bir öznenin psikolojik yaralanmasının farklı derecelerini kapsıyor olabilir.”⁵⁹³ Burada ifade edilen “psikolojik yaralanma”, tanınmama eylemine ilişkin önemli bir içsel ayrıma işaret eder. Bu kavramlar insanın kırılğanlığına ilişkin bir yaralanmayı ifade ettiğinde, bu yaralanma fiziksel bir olguya karşılık geldiği gibi psikolojik bir duyguya da karşılık gelebilir. Dolayısıyla Honneth, tanınma kavramı üzerinden nasıl ki pozitif tanınma biçimleri arasında bir ayırım yapıyorsa, aynı şekilde tanınmama halleri arasında da negatif ayrımlara gitmektedir. Eş deyişle, “Sayılmama deneyimi eğer tanınmanın alıkonmasını ya da geri çekilmesini işaret ediyorsa, o halde daha önce zaten pozitif fenomenler alanında karşılaşmış olduğumuz ayrımlar, negatif fenomenler alanı içinde kendilerini yeniden göstermelidir.”⁵⁹⁴ Ancak sayılmama deneyiminde ifade edilen bedensel ve psikolojik yaralanma, eylemin sonucuna değil, sayılmama eyleminin niteliğine ilişkin bir ayrımdır. Aksi takdirde insanların duygusal yaşantılarındaki yaralanmanın nasıl olup da insanları sosyal direnişe, tanınma uğruna bir mücadeleye yönlendirdiğini açıklayamayız. Duygusal bir yaralanmanın insanları

⁵⁹¹ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 217). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁵⁹² A. g. e., s. 216.

⁵⁹³ A. g. e., s. 217.

⁵⁹⁴ A. g. e., s. 217.

böyle bir mücadeleye itmesinin nedeni, “onun, sevgi yoluyla kendi bedenini özerk olarak eş-güdümlene yetisine duyduğu öğrenilmiş güveni kalıcı olarak yaraladığı bir sayılmama tipini”⁵⁹⁵ temsil ediyor olmasıdır. Bedensel kötü davranmaya örnek gösterilen işkence, tecavüz gibi fiziksel yaralanmalar, sadece bedensel bir acıyı değil, duygusal olarak gerçekliğini yitiren “öz-güvenin ve dünyaya olan güvenin kaybıdır.”⁵⁹⁶ İşkence, tecavüz gibi saldırılar, insan bedenine yönelik bir yaralanmayı ifade ettiği gibi psikolojik bir ölümü de ifade etmektedir. “İşkence ya da tecavüz gibi deneyimlerin getirdiği bedellerden psikolojik araştırmalarda sıklıkla ‘psikolojik ölüm’ olarak bahsedilir.”⁵⁹⁷ Bu nedenle sayılmama biçimleri arasında içsel bir analitik ayrıma gitsek de, bu ayrımların bireydeki karşılığı olan bedensel ve duygusal yaralanma biçimleri iç içedir.

Tanınmama ya da sayılmama temel olarak bir kişinin öz-güven, öz-saygı, öz-değer duygusuna, kısacası kişinin bütünselliğine zarar veren eylemler bütünüdür. Honneth bu eylem türlerini üçe ayırır. Birincisi, kişinin öz-güvenini zedeleyen bedensel kötü davranmayı ifade eder. İkincisi, ahlaki öz-saygısını zedeleyen aşağılanma durumunu ifade eder. Üçüncüsü de toplumsal öz-değeri zedeleyen hakaret etme ya da itibarsızlaştırma eylemleridir.⁵⁹⁸ Bedensel kötü davranmayı, işkence ve tecavüz gibi eylemlerle örneklendirebiliriz. Bunlar insan yaşamına ilişkin en temel sayılmama türüdür. Aşağılanma, bir topluluğun üyesi olarak o topluluktaki haklara eşit derecede sahip olması gerekirken, sistematik olarak o haklardan mahrum kalma halidir. “Birey için sosyal olarak geçerli hak taleplerinin engellenmesi, ahlaki yargı oluşturma yetisi olan bir özne olarak tanınmaya dair özneler-arası beklenti açısından yara almak demektir.”⁵⁹⁹ Kişinin otonomisine yönelik en büyük saldırı olarak ifade edebileceğimiz sistematik olarak haklardan yoksun bırakma durumunu ‘sosyal ölüm’ olarak görebiliriz. ‘Psikolojik ölüm’ ve ‘Sosyal ölüm’, insan bedeninin ve psikolojik bütünlüğünün bozulduğunu ifade etmek için kullanılan metaforlardır. Honneth’e göre bu tanınmama türlerinden herhangi birine maruz kalmak, maruz kalanın “yaşadığı haksızlığın o öznde bilişsel olarak açığa çıkması ve politik direncin güdüsüne dönüşmesi olanağını içerir.”⁶⁰⁰ Tanınmama ilişkisinin politik bir direnç içermesinin

⁵⁹⁵ A. g. e., s. 218.

⁵⁹⁶ A. g. e., s. 218.

⁵⁹⁷ A. g. e., s. 222.

⁵⁹⁸ Bkz. A. g. e., ss. 218-221.

⁵⁹⁹ A. g. e., s. 220.

⁶⁰⁰ A. g. e., s. 228.

nedeni, kişinin başarılı bir öz-ilişki geliştirebilmesi için özneler-arası tanınmaya ihtiyaç duymasıdır. Tanınmama halinden tanınma mücadelesinin çıkması, “sosyal yaşam gerçekliği içinde ahlaki güç olarak gelişme ve ilerlemeyi sağlayan şeyin, tanınma uğruna bir mücadele olduğu tezidir.”⁶⁰¹ Tanınmama hali kişisel bütünlüğe yönelik işlenmiş suçun kaynağı iken; bu suça maruz kalmak onurlu bir mücadelenin kaynağıdır. İster bireysel olarak isterse de grup olarak verilen bu mücadele sadece “tanınmalarını reddeden bireylere ve gruplara karşı değil, aynı zamanda az ya da çok açık bir şekilde kendine öz-güven, öz-saygı sağlayacak bir sosyal düzeni hedefleyen normatif bir dinamik”⁶⁰² içindir. Mücadele sadece tanınmalarını reddeden birey ya da gruplara karşı verilmiş olsaydı, Hegelci anlamda ortaya koyduğumuz mücadele kavramının Hobbesçu mücadele kavramından farkı ortadan kalkardı. Bu fark aynı zamanda tanınmayı politik bir duruş olarak, tanınmama durumuna karşı verilen mücadeleyi de politik bir mücadele olarak yorumlamamıza imkân verir. “Bireyler ve gruplar sadece toplumsal yaşamın kurumları tarafından üretilen tanınmama durumuna karşı mücadele ettiklerinde, mücadeleleri politiktir ve gerçekten politik normatiflik içerir.”⁶⁰³

4.5.1. Tanınma(ma) pratiği olarak ‘suç’

Honneth, Hegel’i tanınma kavramı bağlamında yorumlarken odaklandığı kavramlardan birisi “suç” kavramıdır. Hegel’den hareketle Honneth, suçun toplumsal yönüne odaklanır. Bu bağlamda suçun en temel özelliği karşı tarafı saymamaktır. Suç, “evrensel tanınma”nın ihlalini amaçlayan edimi temsil eder.”⁶⁰⁴ Hukuk ise bu edimin içsel kaynağıdır. Eş deyişle suç, karşı tarafa bilerek ve isteyerek zarar verme edimi olduğu için; suçun içsel kaynağı tanınma uğruna mücadelenin sosyal gerçeklik içindeki rolünü belirler. Honneth’e göre Hegel, bu gerçeklik içerisinde insanları suça iten güdülerini açıklama konusunda yetersiz kalmaktadır. Çünkü Hegel suç edimini, hukuki özgürlüğün belirsizliğinden dolayı ortaya çıkan ve “belirli bir dereceye kadar hukuki ilişkilerin sosyal bakımdan bir ön koşul olarak varsayılmasına bağlı kalan bir eylem şeklinde anlar.”⁶⁰⁵ Dolayısıyla Hegel’de suç, kişinin devletle değil hukukla

⁶⁰¹ A. g. e., s. 229.

⁶⁰² Deranty, Jean-Philippe & Renault, Emmanuel (2007). “Politicizing Honneth’s Ethics of Recognition”, *Thesis Eleven* (ss. 98, 99). Sage Publications.

⁶⁰³ A. g. e., s. 99.

⁶⁰⁴ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 98). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁶⁰⁵ A. g. e., s. 47.

kurduğu bir ilişkinin sonucudur. Hegel, suçu hukuksal bir zeminde ele alıp çözümünü hukukun sınırları içinde görmesi, suçu ortadan kaldıracak çözümün niteliğini de söylemiş olur. Bu noktada Hegel, hukuki idarenin ve hukuk üzerinden kurulan toplumsal ilişkilerin devlette değil sivil toplumda başladığını vurgular. Hegel'in hukuksal idareyi sivil toplumda tartışması, "suçun toplumsallığın kendi işleyişi içinde, edimsel olarak ortadan kaldırılmasının ancak toplumsal ilişkilerde gerçekleşen tanınma üzerinden mümkün olabileceği anlamını taşır."⁶⁰⁶

Honneth, Hegel'in suçun toplumsal boyutuna yaptığı vurgudan hareketle suç işleyen tanınma pratiğiyle kurduğu eksik ya da yanlış ilişkiyi gündeme getirir. Böylece Honneth, Hegel'in eksik bıraktığını düşündüğü insanları suça iten güdülerini açıklama konusunda bir adım atar. Buna göre "suç işleyen içsel güdüsünü, karşılıklı tanınma ilişkisinin yürürlükte olan aşamasında tatmin edici bir biçimde tanınmaması deneyimi oluşturur."⁶⁰⁷ Dolayısıyla suç, yürürlükte olan hukuki sistemin içinden tanımlanmalıdır. "Suç ancak ve ancak suçu işleyen suç eyleyen 'kişi' olarak tanındığı ve iradesi geçerli ve evrensel sayıldığı sürece mümkündür."⁶⁰⁸ Bu tanımlamanın referans noktası, "suçun izinin kusurlu tanınma biçimlerine geri sürülmesi olarak düşünüldüğünde bir anlama kavuşur."⁶⁰⁹ Böylece suç, sadece hukuki sistemin bir parçası olmaktan çıkıp, Honneth'in de amaçladığı gibi, tanınma mücadelesi ile ilişkilendirilmiş olur. Suçun kaynağında sayılmama duygusu vardır. Dolayısıyla "suçun normatif gerçekleri, bu sayılmama duygusunun ürettiği hukuki yenilikler yoluyla gerçek anlamda bertaraf edilemez."⁶¹⁰ Honneth'in deyişiyle bu tanımlama, soyut hukukun somut evrenselde (devlet otoritesinde) kendini gerçekleştirmediği doğal etik-yaşam (sivil toplum) aşamasını temel almaktadır. Bu somutluktan yoksun doğal etik-yaşamda "her özne kendi haklarının savunmasıyla kendi kendine başa çıkmalıdır."⁶¹¹ Dolayısıyla her suç öznenin bütünlüklü kimliğini tehdit eder. Kimliğinin bütünlüklü

⁶⁰⁶ Zeynep, Savaşçın (2015). "Çağdaş Siyaset Felsefesinde Hegel'e Dönüş: Axel Honneth'in Düşüncesinde Tanınma Sorunu ve Özgürlüğün Toplumsal Koşulları", *Felsefi Düşün* (s. 180). İstanbul: Pinhan Yayıncılık. Sayı. 4.

⁶⁰⁷ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 48). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁶⁰⁸ Ünsalan, Fehmi (2020). "Hegel'in Ceza Teorisi Üzerine", *Beytulhikme* (s. 711). Sayı. 1 0. Cilt. 2.

⁶⁰⁹ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 48). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁶¹⁰ A. g. e., ss. 102, 103.

⁶¹¹ A. g. e., s. 49.

yapısını tehdit eden her suça karşı özne, “saldırganına karşı etkin biçimde direnişe geçme yoluyla uygun tepki verebilir.”⁶¹²

Honneth, bireyin etkin bir biçimde direnişe geçme durumunu “tekil istenç” aşaması olarak tanımlar. Tekil istenç, öznenin sosyal tanınmadan yoksun kalma durumuna işaret eder. Öznenin sosyal tanınmadan yoksun kalmasının nedeni ise “hukuk normlarının içerik olarak fazlasıyla soyut kavranması ve bu soyut kavrama içinde, hukuki olarak güvence altına alınmış olan özgürlüklerin gerçekleşmesine yönelik bireysel fırsatlar arasındaki farkların dikkate alınmıyor olmasıdır.”⁶¹³ Dolayısıyla tekil istenç aşamasında sosyal tanınma yoksunluğunun ortadan kaldırılabilmesi için yapılması gereken ilk şey, hukuk normlarının fırsat eşitliği bakımından içeriğinin genişletilmesi ve bu normların sosyal tanınmayla bağının somutlaştırılmasıdır. Ancak bu adım suçu ortadan kaldırmak için yeterli değildir. Çünkü tekil istenç, suçlunun tanınma talebine ilişkin hukuki bütünleşmeyi sağlaması konusunda eksik kalır. Tanınma talebinin karşılanabilmesi için talebin, hukuki formlarla beraber ahlaki bir talebe dönüşmesi gerekir. Talebin ahlaki öğeler içermesi “evrensel istenç” aşamasını ifade eder. Evrensel istenç aşamasında tanınma uğruna mücadele yeniden biçimlenir. Bu aşamada tanınma uğruna mücadele, ahlaki talepler eşliğinde kendini yeniler. Honneth’e göre evrensel istenç aşamasındaki ahlaki taleplerin hukuk ile bağı halen zayıftır. Ahlaki taleplerin hukuk ile bağının güçlü olması ancak toplumsal yaşamın etik-yaşam alanıyla bütünleşmesiyle mümkündür. Eş deyişle, “öznenin ‘tekil istenci’nin sosyal onay elde ettiği karşılıklı tanınma türü, *Etik-yaşam Sistemi*’nin de gösterdiği gibi, yalnızca etik-yaşam alanının kurumsal çerçevesinde açıkça açığa çıkarılabilir.”⁶¹⁴ Tanınmama durumu sonucunda ortaya çıkan suç ile karşılıklı tanınma mücadelesi arasındaki ilişkiyi kuracak olan sivil toplumdur.

Hegel, soyut hukuk ile bu hukukun kendini evrenselde somutlaştırdığı etik yaşam arasındaki ilişkiyi korporasyonlar tarzı örgütlenmeyle gerçekleştireceğini düşünür. Bu bağlamda Hegel korporasyon tarzı örgütlenmeye dört farklı anlam yükler. Bu anlamları üyelerin kendi çıkarlarını koruması, yeteneğe göre üye olmayı sağlamak, üyeleri olağan duruma karşı korumak, üyeleri yeteneklerine ve ihtiyaca göre eğitmek

⁶¹² A. g. e., s. 49.

⁶¹³ A. g. e., s. 100.

⁶¹⁴ A. g. e., s. 104.

olarak özetleyebiliriz.⁶¹⁵ Honneth korporasyonlara yüklenen bu anlamlardan ortaya çıkan ‘çıkarcı’ kavramını bireysel çıkar olarak yorumlar. Buradan hareketle Honneth, korporasyonları piyasa ilişkileri yoluyla bireysel çıkarları gerçekleştirmeye hizmet eden örgütlenmeler olarak görülemeyeceğini vurgular. Bu bağlamda Honneth, Hegel’in korporasyonları piyasa ilişkileri üzerinden ele almasını eleştirir. Bunun yerine Honneth, toplumsal dayanışmanın kurulabilmesi için korporasyonların bireysel ihtiyaç ve çıkarların değil, karşılıklı ihtiyaçların gözetildiği örgütlenme tarzı olarak yorumlar. Bu dayanışmanın kurulması suçun ortadan kalkmasına hizmet eder. Çünkü suçun ortadan kaldırılması kişilerin evrenselde somutlaşmış etik yaşam içinde bütünlüğe kavuşmasıdır. Dolayısıyla suç, ancak sivil toplumda dayanışmayı besleyen korporasyonlar tarzı örgütlenmiş kurumlar aracılığıyla ortadan kaldırılır. Hegel’in korporasyonları ele alma tarzına ilişkin Honneth’in bu yorumu bir noktada eksik kalmaktadır. Hegel, hem ailede hem de ikinci aile olarak gördüğü korporasyonlarda çıkar ilişkisini ‘üye olmak’ üzerinden ele alır. Üye olmak ise zaten üye olduğun kurum ya da topluluğun çıkarını gözeterek kendi çıkarını gerçekleştirmeyi ifade eder. Böylece çıkar ilişkisini üye olmak üzerinden ele aldığımızda bireysel çıkar ile karşılıklı çıkar ayrımı ortadan kalkar. Dolayısıyla Hegelci korporasyonlarda piyasa ilişkisi dayanışma ilişkisinin önüne geçmez, dayanışma ilişkisinin içinde şekillenir.

Suçun ortadan kalkması “öncelikle kendi çağının ve o zamanki sivil toplum durumunun ürünüdür.”⁶¹⁶ Dolayısıyla suçun ortadan kalkması devletin zorlaması aracılığıyla değil sivil toplumdaki hukuki iradenin devlette somutlaşması ile mümkündür. Bu hukuki irade ile devlet arasındaki dolayım korporasyonlar tarzı örgütlenmeyle sağlanır. Bu nedenle Honneth, korporasyon tarzı örgütlenmeyi sadece sivil toplumda değil, aynı zamanda “devlet içinde gerçekleşen bir toplumsallaşma ve bireyselleşme aşaması olarak değerlendirir.”⁶¹⁷ Honneth’in korporasyonları sivil toplumla sınırlı tutmak yerine, devletin alanına taşınması hem suçun ortadan kalkmasında sivil toplumun rolüne hem de totaliter bir devlet sistemi yerine demokratik etik yaşam sistemine işaret eder. Demokratik etik yaşam sisteminde korporasyonların sivil toplum ile devlet arasında üstlendiği dolaylı rol, bir yandan

⁶¹⁵ Bkz. Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 224, 225, §252). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

⁶¹⁶ A. g. e., s., 207, §218.

⁶¹⁷ Zeynep, Savaşçın (2015). “Çağdaş Siyaset Felsefesinde Hegel’e Dönüş: Axel Honneth’in Düşüncesinde Tanınma Sorunu ve Özgürlüğün Toplumsal Koşulları”, *Felsefi Düşün* (s. 176). İstanbul: Pinhan Yayıncılık. Sayı. 4.

devlet karşısında bireyin otonomisini, diğer yandan da sivil toplum içinde devletin sesini ifade eder.

Soyut hukukun belirsizliğinden ve tanınma ilişkisiyle kurulan eksik ilişkiden ortaya çıkan suç belirli aşamalar gösterir. İlk aşama yıkıcı eylemin amaçsızlığı ve etik-yaşamın soyut kalması deneyimine dayandırır. Honneth, bu aşamanın doğal etik-yaşam aşaması olduğunu belirtir. Bu aşamada suç, “doğal yağma’ ya da ‘imha’”⁶¹⁸ olarak adlandırılan edimlerde ortaya çıkar. İkinci aşamada suç, aynı şekilde soyut kalan hukuki tanınma deneyimine dayanan ve negatif bir eylem türü olarak gasptir. Bu bağlamda Hegel’e göre soyut hukuk, “bir gasp (şiddet) hukukudur.”⁶¹⁹ Gasp, hem bir kısıtlamayı hem de kişinin bütünlüğüne karşı bir saldırıyı ifade eder. Gasp suçunun kaynağında da yağma gibi doğal etik-yaşamın somutlaşmamış soyut hukuk edimleri bulunmaktadır. Gaspın yağma suçundan farkı kişiyi direnişe mecbur bırakmasıdır. Kişi, bütünlüğüne karşı olan bu saldırıya ve saldırgana karşı etkin direnişe geçer. Honneth’e göre bu direniş Hegel’in “‘mücadele’ kavramıyla adlandırdığı ilk eylemdir.”⁶²⁰ Bu mücadele kişinin yaralanmış olan bütünselliğini yeniden kurmaya giriştiği onurlu mücadeledir. Böylece gasp (şiddet) ile suç arasında kurulan ilişki, onurlu mücadele üzerinden özneler-arası tanınma mücadelesine bağlanır. Dolayısıyla doğal etik-yaşamda doğal yağma ile başlayıp gasp ile devam eden sosyal çatışmaya “Hegel en sonunda olumsuzlamanın üçüncü ve son bir aşaması olarak onur ((*Ehre*) mücadelesini ekler.”⁶²¹

Özetlersek gasp ile onurlu mücadele arasındaki geçiş iki aşamalıdır. Birinci aşamada özne, “yalnızca ona tahsis edilmiş olan mal üzerindeki hakkı bakımından kısıtlanmış olur.”⁶²² Bu hakkın kısıtlanması öznenin tanınma ilişkisiyle kurduğu eksik ilişkiyi ifade ettiğinden bu, öznenin bütün bir kimliğinin yara almasıdır. Bu aynı zamanda “başlangıçtan itibaren sosyal birlikte-yaşamın duygusal bir sekteye uğraması olarak ortaya çıkar.”⁶²³ İkinci aşamada yara almış olan özne, kendisine karşı işlenmiş suça karşı etkin bir direniş gösterir. Kişiliği zarar görmüş özne tüm bir kimliğini korumak

⁶¹⁸ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 48). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁶¹⁹ Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 98, §94). Çev. T.M. Knox. Ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.

⁶²⁰ Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 49). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁶²¹ A. g. e., s. 50.

⁶²² A. g. e., s. 49.

⁶²³ A. g. e., s. 83.

adına direnişe geçer. Sosyal çatışma bağlamında suça karşı gösterilmiş olan bu direniş, öznenin ilk mücadele deneyimidir. Bu noktadan hareketle Hegel ve Honneth'in suç kavramına sosyal çatışmayı başlatması ve özneler-arası taleplerin tanınması bağlamında mücadele kavramını harekete geçirmesi bakımından olumlu bir anlam yüklediklerini söyleyebiliriz. "Bu çatışma durumunun temelinde yatan neden bireysel bir hukuk talebinin yara alması değil, tersine, bir kişinin tam anlamıyla bir kişi olarak bütünlüğünün yara almasıdır."⁶²⁴

Bu noktada Honneth, suçlunun bir öznenin bütünlüğünü bozarak onunla kurulabilecek tanınma ilişkisini tahrip etme nedenini sorar. Honneth bu sorunun yanıtını suçlunun kendi tamlığını kuramamış ve dolayısıyla tarafı olduğu tanınma ilişkisinin eksik ya da yaralı bir ilişki olduğu şeklinde verir. Eş deyişle, suçlunun kişi bütünlüğüne yönelik yağma ve saldırı ediminin temelinde, "kamusal olarak kendi kişiliğinin bütünlüğünü ispatlamak ve bu yolla kendi tanınmasını talep etmek yatar."⁶²⁵ Honneth'in bu tespiti suç analizine getirdiği en önemli katkılardan birisidir. Çünkü Honneth, böylece suç edimine ikili bir bakış açısı geliştirmiş olur. Biri suça maruz kalan mağdurun gözünden, diğeri de suçluyu suça iten içsel güdüleri tespit etmesi bakımından suçlunun içinde bulunduğu durumdur. Bu açıdan suç ediminin iki muhatabı da tanınma ilişkisinde ortaya çıkan eksikliğin bir sonucudur. Eş deyişle, "suçlunun hakaret içeren eylemi, onun önceden bireyselleşmiş bir kişilik olarak yeterince tanınmamış olduğu yönündeki eski deneyimine dayanır."⁶²⁶ Dolayısıyla, aslında, çatışmadaki her iki taraf da kendi bütünlüğünü yeniden kurmak ve bu bütünlüğü kanıtlamak için mücadele eder. Honneth'e göre Hegel, tarafların kendi bütünlüğünü kazanmak için girdikleri bu mücadeleyi onurlu olmak ihtiyacı olarak ifade eder. Buna göre, "Onur", benim kendimi tüm özelliklerim ve özgüllüklerimle olumlayıcı olarak özdeşleştirdiğim zaman kendime karşı takındığım tutumdur."⁶²⁷ Onuru kırılmış özne, bu kırılmağından dolayı ötekinin onurunu kırarak "farklı nedenlerle yara almış olan onurlarını yeniden onarma amacını, kendi karşıtlarını onların kendi kişiliklerinin tanınmaya değerli konusunda ikna etmeye çalışarak güder."⁶²⁸ Ancak taraflar birbirlerini kendi hayatlarını ortaya koyarak birbirlerini ikna edebilirler. Honneth'e göre "böylece Hegel hakareten ortaya çıkan sosyal çatışmayı bir ölüm-kalım

⁶²⁴ A. g. e., s. 50.

⁶²⁵ A. g. e., s. 50.

⁶²⁶ A. g. e., s. 50.

⁶²⁷ A. g. e., s. 51.

⁶²⁸ A. g. e., s. 51.

mücadelesine yöneltir.”⁶²⁹ Bu mücadeleyi çözecek herhangi bir hukuk düşüncesi yoktur. Bu nedenle taraflar bu mücadele uğruna kendi hayatlarını ortaya koyarlar. Hukukun, yasanın, özgürlüğün eksikliği Honneth’i Hegel’in Efendi-köle diyalektiğini ‘suç’ kavramı üzerinden yeniden yorumlayabilme yolunu açar. Dolayısıyla Honneth, efendi-köle diyalektiğindeki iki öz-bilincin neden tanınma uğruna bir mücadeleye girdikleri sorusunu, tarafların eksik tanınma deneyimi olarak yanıtlar.⁶³⁰

Honneth’in yorumunun özgün tarafı hem çatışmanın psikolojik yönüne vurgu yapması, hem de çatışmayı sadece bir olumsuzlama olarak değil, “doğal etik-yaşamdan mutlak etik-yaşama olan geçişi hazırlayan süreç olarak”⁶³¹ görmesidir. Diğer yandan Honneth’in yorumunun çıkmaza düştüğü nokta, suçlunun kendi yarasını sarmak için karşıda yara açmak zorunda olup olmadığı noktasıdır. Farklı nedenlerle kendi bütünlüğünü kuramamış, dolayısıyla eksik bir tanınma deneyimine sahip olan suçlu, suçu kendi bütünlüğünü kurabilmesinin dolayımı olarak görmek zorunda mıdır? Tanınmama hali öz-ilişkinin biçimlenme sürecini sekteye uğratır. Ancak bu tanınmama hali ile suç arasında kurulan ilişki ve bu ilişkiden hareketle yaraların sarılabileceği düşüncesi yarayı yarayla sarma durumunu doğurur. Suç, kendi bütünlüğümüzün kurulamama haline işaret eder ancak bu bütünlüğün kurulabilmesinin dolayımına işaret etmez. Suç, bütünlüğümüzün kurulamamasının ya da eksik tanınmanın nedeni değil sonucudur. Öz-bilincin biçimlenme sürecinde kendi bütünselliğini kuramaması, kendisiyle kurabileceği uyumlu ilişkinin bozulması ya da hasara uğraması demektir. Bütünlüğümüzün kurulabilmesinin ve hasarı onarmanın dolayımı mücadeledir. Honneth, kendi eksik tanınma ilişkisinden dolayı talep edilen bu tanınma mücadelesini toplumsal patoloji olarak görür. Toplumsal patolojileri aşmanın yolu toplumda yeni patolojilerin ortaya çıkmasına sebep olmak değil, bu patolojik durumları ortaya çıkaran koşulların karşılıklı tanınma mücadelesiyle aşılmasıdır. Tanınma mücadelesinin başarısı, tanınmama ya da eksik tanınma deneyiminin toplumsal patolojilere ya da suça dönüşmeden çözebilmesidir. Toplumsal patolojilere ya da suça dönüşmüş hasarı onarmanın yükü daha ağırdır. Bu noktada

⁶²⁹ A. g. e., s. 51.

⁶³⁰ Eksik tanınma, iki öz-bilincin girdikleri tanınma mücadelesinin nedeni değil sonucu olabilir. Efendi-köle diyalektiğini iki aşama olarak düşünebiliriz. Birinci aşamada iki öz-bilinç karşılıklı olarak tanınma mücadelesine girer. İkinci aşamada bu karşılıklı tanınma mücadelesinden efendi-köle ilişkisinin ortaya çıkması eksik tanınmayı ifade eder. Dolayısıyla efendi-köle diyalektiğini suç kavramı üzerinden yorumlamak yerine, suçu efendi-köle diyalektiği üzerinden yorumlamak gerek.

⁶³¹ A. g. e., s. 52.

Hegel'in vurguladığı “ölümü göze almak” ya da “ölüm-kalım mücadelesi” yoruma açık bir belirsizliği ifade eder. Tanınma mücadelesi fikrini ölüm-kalım mücadelesi olarak görmek Hegel'i ve onun tanınma düşüncesini Hobbes'un hayatta kalma mücadelesi fikrine yakınlaştırır. Fakat ölüm-kalım mücadelesi fikri, “her iki öznenin de karşılıklı olarak tehdit altında ve kırılğan varlıklar olarak kendilerini gözlemlemeyi öğrendikleri”⁶³² ve kendi ölümünden çok ötekinin olanaklı ölümünün dikkate alındığı özneler-arası ilişkinin bir tezahürü olarak da yorumlanabilir. Ölüm-kalım mücadelesini özneler-arası ilişkinin bir tezahürü olarak düşünmek, ötekinin olanaklı ölümünü kendi bütünlüğümüzün ortadan kalkması olarak görmektir. Sonuç olarak Honneth'e göre suç, insanın tanınma pratiğiyle kurduğu eksik ya da yanlış ilişkinin sonucunda ortaya çıkar. Bu bağlamda suç, evrensel tanınmanın önünde bir engeldir. Bu engelin ortadan kalması bireyin etkin bir biçimde direnişe geçmesiyle mümkündür. Bu direniş öznenin bütünlüğünü tehdit eden suçun tanınma ilişkisinin normatif koşullarıyla ortadan kalkmasına yöneliktir. Eş deyişle suç ancak etkin bir direnişi de içine alan öz-ilişkinin kabul görme deneyimiyle ortadan kalkar. Bu da suçun ortadan kalktığı ve kişilerin evrenselde somutlaşmış etik yaşam içindeki bütünlüğünü ifade eder. Bir sonraki bölümde Taylor ve Honneth'in tanınma düşüncesi değerlendirilerek kendi aralarındaki ortaklıklar ve farklılıklar gözler önüne serilecektir.

⁶³² Honneth, Axel (2016), *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine*, Çev. Özgür Aktok, İthaki Yay., S. 90.

5. TANINMA TEORİSİNE İLİŞKİN ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME: ÇAĞDAŞ TANINMA POLİTİKASI ve ARAP ALEVİLİĞİ (NUSAYRİLER) ÖRNEĞİ

Bu bölüm birbiriyle ilişkili iki değerlendirmeyi kapsamaktadır. İlk değerlendirme altında çağdaş politika felsefesinde cereyan eden tanınma tartışmalarına yön veren Taylor ve Honneth'in tanınma üzerine düşünceleri karşılaştırılacaktır. Bu karşılaştırma kendini gerçekleştirme ideali olarak tanınma, tanınma bağlamında sosyal adalet, demokrasi ve etik yaşam konuları üzerinden ilerleyecektir. Düşünürler tanınma politikasını kimlik, kültür, adalet, iyi yaşam gibi ortak kavramlar çerçevesinde sürdürmeleri bakımından ortak bir felsefi tartışma zeminine işaret ederler. Ancak Taylor, kimlik ve kültür gibi kavramların inşasında otantiklik düşüncesinin önemini vurgularken; Honneth, bu kavramların inşa sürecini öz-ilişkinin biçimlenme süreciyle ilişkilendirir. Bu değerlendirmede hedefimiz, öz-ilişkinin biçimlenme sürecine otantiklik düşüncesini de dâhil ederek daha kapsamlı bir açıklamaya ulaşmaktır. Bu hedefimiz çalışmanın temel iddialarından biri olan Taylor ve Honneth'in tanınma düşüncesinin birbirleriyle çelişmediği, aksine tanınmayı kendini gerçekleştirme ideali olarak kavramaları bakımından birbirlerini desteklediği düşüncesiyle örtüşmektedir. Eş deyişle Honneth tanınma düşüncesine psikolojik karakter vererek kapsamlı bir tanınma düşüncesi ortaya koymuştur. Honneth'in tespitleri dâhilinde Taylor'ın kimlik, çokkültürcülük, tanınma gibi kavramları yeniden yorumlanabilir.

İkinci değerlendirme çerçevesinde ise çalışmanın başından beri tartışmaya açtığımız tanınma politikasını Türkiye toplumunda önemli yer tutan Arap Alevi topluluğu üzerinden yeniden düşünmeye davet ediyoruz. Arap Alevilerini tanınma sorunsalı bağlamında tartışmaya açmak, aynı zamanda tezin felsefi-teorik gayesini pratik alanla buluşturmayı amaçlamaktadır. Bu karşılaştırmanın sağlıklı olması için ilk olarak Arap Alevilerinin tarihsel gelişimini gözler önüne sermek gerekmektedir, çünkü Arap Alevilerinin tarih boyunca yaşadığı deneyimler onların kimliklerini biçimlendirmiş ve kültürel dokusunu şekillendirmiştir. Dolayısıyla tarihsel olarak kurulmuş bu kimliğin tanınma politikası içindeki pozisyonu, topluluğun tarih içinde deneyimlediği geçmişinden kopararak ele alınamaz. Bu tarihsellik içinde Arap Alevilerinin göstermiş olduğu takiye ve kitman tutumları, topluluğun tanınma sorununa işaret eder. Bu sorunun çözümü, kanımca salt demokratik açılım söylemi üzerinden 'hak verme'

kazanımına indirgenemez. Bu nedenle konuya ilişkin değerlendirmenin omurgasını Arap Alevilerinin yaşadığı tanınma sorununu etik yaşam bağlamında irdeleyeceğiz.

5.1. Çağdaş Politika Felsefesinde Tanınma Tartışmaları: Ortaklıklar ve Farklılıklar

Karşılıklı tanınma ilişkisi hem bireysel hem de toplumsal olarak insanların yaşantısını biçimlendiren temel deneyimlerden biridir. Aynı şekilde karşılıklı tanınma ilişkisindeki eksikliğin hem bireysel hem de toplumsal düzlemde önemli sonuçlar doğuracağı konusunda çoğu zaman hemfikir olsak da karşılıklı tanınma eksikliğinin veya reddinin dinamikleri üzerine tartışmaların sınırlı kaldığını ileri sürebiliriz. Bunun nedeni karşılıklı tanınma ilişkisinin hukuki kazanımlarla sınırlı tutulmasıdır. Hukuki kazanımlar tanınma sürecinin kendisi değil, sonuçlarından birisidir. Karşılıklı tanınma eksikliğinin veya reddinin dinamikleri üzerine konuşmak, tanınma ilişkisinin dönüştürücü niteliği üzerine konuşmaktır. Tanınma ilişkisinin dönüştürücü niteliği, ilişkinin dinamik sürecine işaret eder. Eş deyişle, karşılıklı tanınma ilişkisinde somutluk kazanan birey, kimlik gibi kavramların özneler-arası dolayımında bazen bir çatışma bazen de uzlaşma ile inşa edildiği anlamına gelir. Çağdaş politika felsefesindeki tanınma tartışmalarının tarihsel bağlamına odaklanıldığında ise söz konusu soruşturmanın Kant felsefesiyle dolaylı olarak ilişkilendiği ama özellikle Kant sonrası Alman filozofları Fichte ve Hegel'den başlayarak insanın yaşam biçimini belirleyen psikolojik ve sosyal çerçevelerin ayırt edici özelliği haline geldiği söylenebilir. Özellikle Hegel tanınma ve onun eksikliği üzerine “birbirine bağlı bir bütün olarak insana özgü psikolojik ve sosyal kapasiteler, kalıplar ve yapılar hakkında düşünmek için bir paradigmanın başlangıcına işaret eden kavramsal araçlar”⁶³³ geliştirmiştir. Bu araçlar bütünsel olarak insanın psikolojik ve sosyal kapasiteleri üzerine düşünmemizi sağlamakla birlikte modern dünyada daha iyi bir yaşam sorusunun normatif koşullarını etik ve politik olarak sentezlemenin yolunu açmışlardır. Dolayısıyla tanınma kuramı sadece insanın psikolojik ve sosyal kapasiteleri üzerine düşünmeyi değil, daha iyi ve yaşanılabilir bir dünyanın normatif koşullarını da sunmayı amaçlamaktadır. Fichte bu normatif koşulu öznelerin birbirlerini rasyonel varlıklar olarak gördükleri özneler-arası ilişkiye dayandırır.

⁶³³ Laitinen, A. & Särkelä, A. & Ikäheimo, H. (2015). “Pathologies of Recognition: An Introduction”, *Studies in Social and Political Thought* (s. 4). doi: 10.20919/sspt.25.2015.44.

Fichte'nin öncülük ettiği bu özneler-arası tanınma fikrini Hegel, rasyonelliğin varsayım olarak ele alınmasının eksikliğini vurgulayarak özneler-arası ilişkiyi öznelerin birbirlerini dolayımладыğı tanınma mücadelesinin basamakları olarak görür. Böylece tanınma mücadelesi insan yaşamındaki psikolojik ve sosyal kapasiteleri kapsayan farklı tanınma biçimlerine karşılık gelir. Bu farklı tanınma biçimleri sadece tanınmanın kapsamlılığını değil, aynı zamanda tanınmanın reddedildiği ya da eksik kaldığı geçmişin onarımını da içerir. Sonuç olarak Hegel, özneler-arası tanınma kavramına iki önemli boyut ekler. Birincisi özneler-arasılık basit bir araç değil, dolayımıdır. Çatışma ya da mücadele bu dolayımın özneler-arası ifadesidir. Bu ifade özneler-arası tanınma kavramına çatışma yönünün eklendiğini göstermektedir. İkincisi özneler-arasılık farklı tanınma biçimlerinin somutlaştığı bir süreci ifade eder. Hegel'de bu sürecin tarihsel mi, yoksa kavramsal mı ya da hem tarihselliğin hem de kavramsal olanı içeren bir süreç mi olduğu önemli bir tartışmayı ifade eder. Hegel'e göre tarih, sadece gerçeklikte olup bitenle ilgilenir. Eş deyişle "tarih, yalnızca olanı, olmuş olanı, olayları ve eylemleri kavratmak zorundadır."⁶³⁴ Bu kavrayışla Hegel, "farklı tarihsel koşullarda insanların farklı kapasiteler sergilediklerini ortaya koymaya çalışmıştır. Rasyonel öz-belirlenim süreci tarihselleştirilmiştir ve böylece etik, istencin tarih felsefesi olmuştur."⁶³⁵ Rasyonel öz-belirlenim sürecinin tarihselleşmesi, hakikatin kendini tarihte dışsallaştırmasıdır. Toplumsal praksi de içine alan tarihteki dışsallaşma, "tinin zamandaki bir 'dışsallaşma'sıdır."⁶³⁶ Sonuç olarak farklı tanınma biçimlerinin somutlaştığı rasyonel öz-belirlenim süreci, tarihselliği dışlamayan kavramsal bir süreçtir. Eş deyişle kavramın kendisini tarihte açtığı rasyonel bir süreçtir. "Böylece Hegel'den sonraki tüm felsefeler, hakikatin kendisini tarihte açtığı düşüncesini mutlaka hesaba katmak zorunda kalmışlardır."⁶³⁷

Çağdaş politika felsefesi bağlamında tanınma kavramının Hegelci perspektifle ele alınmasında, Charles Taylor'ın çokkültürcülük temelli kimlik politikası önemli bir yer

⁶³⁴ Hegel, G.W.F. (1995). *Tarihte Akıl* (s. 30). Çev. Önay Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayınevi. Hegel olup bitenle ilgilenen tarihin farklı tarzlarının olduğunu belirtir. Buna göre Hegel üç tarih yazımı tarzını birbirinden ayırır: kaynaktan tarih, düşüngen (reflektierte) tarih, felsefi tarih. Tarihe akıl kavramını kazandıran felsefi tarihtir. Bkz. A. g. e., s. 11

⁶³⁵ Ateşoğlu, Güçlü (2006). "Kamusallığın Dönüşümü: Kant ve Hegel'in Hukuk ve Tarih Felsefelerinde Bir Karşılaştırma", *Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri* (s. 491). İstanbul: Vadi Yayınları.

⁶³⁶ Lukács, Georg (2021). "Tin Fenomenolojisi'nin Merkezindeki Felsefi Kavram Olarak Entausserung (Dışsallaşma)", *Alman İdealizmi II: Hegel* (s. 226). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁶³⁷ Ateşoğlu, Güçlü (2006). "Kamusallığın Dönüşümü: Kant ve Hegel'in Hukuk ve Tarih Felsefelerinde Bir Karşılaştırma", *Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri* (s. 491). İstanbul: Vadi Yayınları.

tutar. Taylor'ın kimlik politikası kimliğin diyalojik olarak karşılıklı tanınma sürecinde inşa edildiği fikrine dayanır. Taylor'ın ifade ettiği kimlik politikasının hareket noktası Hegel'in politika felsefesinde ifade bulan karşılıklı tanınma ilişkisidir. Hegel'de tanınma, özneler-arası ilişkide tarafların birbirini dolayımlyarak kendi bireyselliklerini kurdukları ve birbirlerini kendi öznelliklerinde eşit olarak gördükleri karşılıklı ilişkisidir. Bu karşılıklı ilişkide kimliklerin karşılıklı olarak tanınması için mücadele edilir. Mücadele bu karşılıklı tanınma için bir dolayımdır. Bu dolayımın amacı ben ile öteki arasında tesis edilen ayrıklığın bütünlüğe kavuşmasıdır. "Hegel için öz-bilinç mücadelesinin temelinde yatan şey tam da bu bütünlük arzudur."⁶³⁸ Hegel'den çağdaş tanınma tartışmalarına miras kalan en önemli referans noktası öznenin kendi öznelliğinin ancak diğer bir özneyi tanıma ve diğer özne tarafından tanınma durumunda, eş deyişle karşılıklı tanınma ile gerçeklik kazanacağı kabulüdür. Bu kabul tanınma kavramına iki yeni anlam yükler. Bunlardan birincisi kimlik politikaları bağlamında tanınma kavramı, bireysel ya da toplumsal grupların pozitif özelliklerinin takdir edilip onay görmesi durumuna odaklanmıştır. İkincisi de tanınma kavramı ile merkezi gruplar arasındaki toplumsal mücadele hareketleri arasında sıkı bir bağ kurulur. Dolayısıyla karşılıklı tanınma, hem benliğin inşasında hem de benlik ile öteki arasında girilen mücadelede inşa edilen ve kimlikte içselleşerek somutluk kazanan bir süreçtir. Bu kabul, çağdaş tanınma tartışmalarına taraf olmuş Taylor ve Honneth'in tanınma teorisinin hareket noktasıdır. Eş deyişle, Hegel'in tanınma düşüncesi iki düşünürün hareket noktası gibidir: "toplumsal aidiyetin ve karşılıklı tanınma ilişkisinin oynadığı belirleyici rol, Hegelci düşüncenin bir tür hareket noktası olarak ele alınmasına olanak sağladı."⁶³⁹ Bu alımlamada tanınma kavramına dair tartışmada belli bir hattı ifade etmesi bakımından Taylor'ın ve Honneth'in tanınma kuramı ön plana çıkmıştır.

Her iki düşünürün Hegel felsefesiyle girdiği diyalogda tanınma, bir tür karşılıklı özneler-arası ilişkiyi ifade eder. Bu özneler-arası ilişkinin Hegel felsefesindeki yerini tespit etmek aynı zamanda bu felsefi gelenek içinden çıkacak politik sonuçları da ifade eder. Hegelci özneler-arasılığın özgünlüğü, özneler-arası ilişkinin ve buna bağlı olarak teorik-pratik ilişkinin bütünselliğini tarihsel olarak belirli somut aşamaları ifade

⁶³⁸ Taylor, Charles (1979), "The Focus on Man", *Hegel And Modern Society* (s. 148). Cambridge University Press.

⁶³⁹ Savaşın, Zeynep (2015). "Çağdaş Siyaset Felsefesinde Hegel'e Dönüş: Axel Honneth'in Düşüncesinde Tanınma Sorunu ve Özgürlüğün Toplumsal Koşulları", *Felsefi Düşün* (s. 161). Sayı. 4. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

edecek tarzda formüle etmesidir. Bu bağlamda özneler-arası ilişki, şimdi ve burada cereyan eden ilişki tarzlarını geçmiş ve gelecek bağlamında değerlendirmeyi ve belirli tarzlarda olumlanma ya da reddedilme ilişkisini ifade eder. Bu sürece içkin olan ilkeler, bu ilişkinin içinden tarihsel olarak türetilir. Bu noktayı Honneth, kendi metodolojisinde merkeze aldığı rekonstrüktif eleştiri üzerinden ele alır. Rekonstrüktif eleştiri, hem normatif ilkelerin toplumsal olana içkin olduğunu hem de bu normatif ilkeler ile toplumsal gerçeklik arasında bir rasyonalitenin olduğunu vurgular. Bu rasyonalite, toplumsal pratiklerde ve kurumlarda kendini gösteren özgürlüğün rasyonalitesidir. Dolayısıyla Honneth'e göre çağdaş politika felsefesine yön veren tanınma politikasına içkin olan normatif ilkeler ve bu ilkelerin evrenselliği, politik sürece içkindir. Bu bağlamda özgürlüğün rasyonalitesi, ne politik ilişkiyi önceden belirleyen a priori evrensellik ilkesini ne de politik ilişkinin sonucunda ortaya çıkan bir ürünü ifade eder. Özgürlüğün rasyonalitesi, farklı tanınma biçimlerine işaret eden ve evrensel-kapsayıcı ilkeler ortaya koymamızı sağlayan politik sürecin kendisidir. Tanınma ilişkisini karşılıklı özneler-arası ilişki üzerinden ele almak, Hegel'in politika felsefesini yorumlamak ve bu yorum sonucunda günümüz toplumsal sorunlara nasıl bir çözüm getirebileceğimizi tespit etmek için önemli bir hareket noktasıdır. Bu bağlamda tanınma kavramına ilişkin bu tartışma, özneler-arasılık temelinde karşılıklı olarak tarafların birbirini dolayım oldukları bir ilişkidir. Bu dolayım her biri kendi içinde değerli olan farklı bağımsız varoluş tarzlarının kendi değerini diğerine kabul ettirmek için karşı karşıya geldiği anda başlar. Bu karşılaşmada dolayım Taylor'a göre uzlaşma iken (buna bir tür ufukların kaynaşması da denilebilir); Honneth'e göre mücadeledir. Bu farklılıkla beraber her iki düşünür de özneler-arası tanınma ilişkisini, birey ile toplum arasındaki gerilimin çözüme kavuşmasının ve tanınma talebinin hem bireysel hem de toplumsal boyutta somutluk kazanmasının koşulu olarak görür.

5.1.1. Kendini gerçekleştirme ideali olarak tanınma tartışması

Hegel'den beri kimliğin inşası ben ile öteki arasında cereyan eden ilişkide somutlaşan dinamik bir süreçtir. Kimliğin dinamik niteliği, kimliğin doğuştan gelen sabit referanslarla değil, tanınma mücadelesinde kendini açık hale getiren özneliktir. Eş deyişle kimlik, insanın doğuştan getirdiği Türk, Kürt, Arap, Alman gibi sabit referanslardan hareketle değil, karşılıklı tanınma sürecinde insanın, insanlığı gereği bir insan olarak öznelliğinde değerlendirilmesidir. İnsanın insanlığı gereği bir insan olarak öznelliği, kendi bütünselliğinde farklı tanınma ilişkilerinde her birinin kendi

farklılığına vardığı kendini gerçekleştirme boyutlarıdır. Taylor, Hegel'den hareketle kimliğin inşasının dinamik niteliğini kendi bütünlüğümüzün kimliğimizde içselleşmesi olarak ele alır. Kimlik, diyalojik olarak inşa edildiği için kendini gerçekleştirme de kendi başına monolojik bir süreci değil, diyalojik bir süreci ifade eder. Bu nedenle kendini gerçekleştirme ancak karşılıklı tanınma ilişkisinde açığa çıkar. Taylor, kişinin salt bir kendilikte cereyan eden kendini gerçekleştirme eğilimini narsisizm kültürünü besleyen tutum olarak ifade eder. Bu tutumda birey kendini merkeze alarak kendini gerçekleştirme sürecini her şeye gücü yeterlik motivasyonu ile besler. Bu durum modernitenin gelişimiyle ilişkilidir. Taylor, kendini dış dünyaya kapatan yalıtılmış atomik birey anlayışını modernitenin sıkıntısı olarak tespit eder. Bu tespiti karşılık Taylor, kendini gerçekleştirmenin başka bir imkanına, diyalojik ve özneler-arası karakterine vurgu yapar. Kendini gerçekleştirme hem bireyin merkezde olduğu bir süreci hem de bireyin toplumla bütünleşme sürecini ifade edebilir. Bu bağlamda bireyin merkezde olması bireyin kendini gerçekleştirme ilkesinin yine kendinde olduğuna işaret eder. Kendini gerçekleştirmek, kişinin kendi eylemselliğiyle ilgilidir. Ancak bu eylemsellik, toplumsal ilişkilerde kendini gösterdiğinde bütünlüklü bir karaktere kavuşur. Dolayısıyla kendini gerçekleştirme, gerçekleştirmenin ilkesinin kendinde olması bakımından bireysel, ancak bu ilkenin özneler-arası ilişkiye ihtiyaç duyması bakımından toplumsaldır. Bu noktada Taylor, kişinin kendini kendinde olduğu gibi yansıtabilme durumunu otantiklik olarak ifade eder. Otantiklik, kişinin kendini kendi iç dünyasına değil, bu dünyasını toplumsal ilişkilere yansıtabilme durumudur. Bu nedenle Taylor, kendini gerçekleştirme idealinde kişi ile toplum arasındaki ilişkiyi ya da kültürler-arası ilişkiyi otantik ilişki olarak görür. Sonuç olarak kişinin kendini gerçekleştirme ilkesinin kendinde olması bakımından otonom bir benliği, bu benliğin kendini kendinde olduğu gibi kimlikte içselleştirmesi otantikliği ifade eder. Kendini gerçekleştirme, Ben ile öteki, Ben ile Biz olma durumunu birlikte muhafaza ederek bütünlüğümüzü yansıtır.

Taylor tanınma politikasını, toplumsal farklılıkların taşıdığı çeşitlilik üzerinden ve toplumsal aidiyetlerin çokkültürcülük bağlamında kimliklerin tanınması üzerinden tartışırken; Honneth, tanınma politikasını kişilerin tarihsel olarak mücadele eşliğinde adım adım kurulan öz-ilişki üzerinden tartışır. Kimlik politikasında kimliklerin tanınması düşüncesinin arka planında farklı kültürlerin tanınması olgusu yatar. Farklı kültürler kendi farklılıklarıyla toplumsal dayanışmanın parçası olurlar. Kimlik

politikası, bu farklı kültürlerin farklı kimlikler olarak kendilerini kendi öznelliklerinde onaylatma düşüncesine dayanır. Dolayısıyla kimlik politikasının destekçileri “Hegelci tanınma şemasını kültürel ve politik bir alana taşırlar.”⁶⁴⁰ Buna karşılık Honneth, tanınma düşüncesinin kimlik, kültür gibi genel bir olgunun amaçlarına indirgeme eğilimine karşı çıkararak, tanınma düşüncesini bireyin toplumsallaşma sürecinde öz-ilişkinin kendini kurma biçimi olarak ele alır. Kimlik inşasını öz-ilişkinin kendini kurma biçiminin bir sonucu olarak düşünürsek Taylor ile Honneth’in tanınma düşüncesi arasında kimi ortak noktalar tespit edilebilir. Bu durumda bu iki düşünürün tanınma düşüncesinin, kimi farklılıklar taşımakla birlikte, birbirini destekleyen bir hat çizdiğini görebiliriz. Bu hat tanınma düşüncesini özneye başlayan ve özneler-arası ilişkide kimliğin kurulduğu karşılıklı ilişkiyi ifade eder. Birbiriyle bağlantılı olarak kişinin kendi benlik algısının, özneler-arasılığın, karşılıklı tanınma ilişkisinin yara aldığı durumlarda kimliğin ya da kimlik politikasının nasıl bir mücadeleyi ön gördüğü önem arz etmektedir. “Bu perspektifte tanınma politikası, içsel benlik bozulmasını egemen kültürün söz konusu grubu küçültücü portresiyle mücadele ederek onarmayı amaçlar.”⁶⁴¹ Bu onarım, tanınma mücadelesini sadece hukuki olarak olumlama ilişkisi üzerinden ele almakla çözülemez. Çünkü hukuki olarak tanınma, önemli olmakla birlikte, buna maruz kalan kişilerin taşımış olduğu olumsuz kimlik yükünü onarmak ve öz-ilişkide kendini olumlama ilişkisini üretmek için yeterli değildir. “Hukuki tanınma üç temel karşılıklı tanınma biçiminden biridir, aşk ve etik yaşam ya da dayanışma arasındaki orta aşamadır.”⁶⁴² Bu üç karşılıklı tanınma biçimi hem benliği oluşturmanın hem de benin ötekiyle girdiği diyalog sonucunda kimliklerin oluşumuna yardımcı olan etik yollardır. “Tanınma mücadelesi etik ilişkinin anahtarıdır veya uygulamalı öznelerarasılığın temel şeklidir.”⁶⁴³ Bu nedenle bu onarımı mümkün kılan çözüm, kişilerin kendi benlik temsillerini özneler-arası ilişkide kendilerinin kurması ve kurulan bu benliğin “Biz” anlamında kimlikte içselleşmesidir. Bu nedenle tanınma, kişinin hem kendisiyle hem de toplumla kurduğu çarpıtılmamış bütünlüklü ilişkiyi ifade eder. Kendini gerçekleştirme sürecinde yara almış benlik toplumla kurduğu ilişkide hep o yaranın izini yansıtır. Bu bağlamda tanınma ilişkisinin kendini

⁶⁴⁰ Fraser, Nancy (2014). “Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek”, *Kimlik Politikaları* (s. 262). Çev. & Ed. Fırat Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁶⁴¹ A. g. e., s. 262.

⁶⁴² Douzinas, Costas (2014). “Kimlik, Tanınma, Haklar: Hegel Bize İnsan Haklarıyla İlgili Ne Öğretebilir?”, *Kimlik Politikaları* (s. 216). Çev. Nuran Erkul & Fırat Mollaer. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁶⁴³ A. g. e., s. 211.

gerçekleştirme sürecinde otonomi ile özneler-arasılık, “Ben” ile “Biz” olma arasında nasıl bir dolayım kurduğunu açıklaması bakımından önemlidir. Tanınma sürecinin başarıya ulaştığının göstergesi sadece hukuki kazanımlar değil, bu hukuki kazanımların hem benlikte hem de toplumsal kurumlarda içselleşmesidir. Bu noktada karşılıklı tanınma, benliğin, kültürün, kimliğin sadece onaylanması değil, bu dinamiklerin sosyal ilişki içinde içselleşmesi anlamına gelir. Kimlik, karşılıklı tanınmanın alt bileşenlerinden biri olabilir, ancak karşılıklı tanınmanın kendisiyle eşitlenemez.

Kendini gerçekleştirme sürecinin monolojik değil, diyalojik olması, özneler-arası niteliği ve karşılıklı tanınma ilişkisiyle ilişkilendirilmesi Taylor ve Honneth arasında temel bir ortaklığı ifade eder. Honneth de Taylor gibi kendini gerçekleştirme sürecini monolojik olarak ele almanın sıkıntı yaratacağını ifade eder. Honneth bu sıkıntıyı her şeye gücü yeterlik fantezisi⁶⁴⁴ ile ilişkili olarak patolojik durumlara işaret ettiğini vurgular. Bu nedenle her iki düşünür de kendini gerçekleştirme sürecini karşılıklı özneler-arası tanınma sürecinin bir parçası olarak görür. Ancak Taylor, hem karşılıklı tanınma ilişkisinde hem de kendini gerçekleştirme sürecinde kültürel farklılıklar ve bireysel kimlikler arasındaki onaylanmış bağa odaklanır. Bu bağ özneler-arası ilişkide ifade bulan otantiklik düşüncesinde somutluk kazanır. Honneth, kendini gerçekleştirme sürecini özneler-arası karşılıklı tanınma mücadelesiyle ilişkilendirmekle beraber, bu ilişkiyi otantiklik ideali üzerinden ele almaz. Çünkü Honneth’e göre Taylor’ın ifade ettiği otantiklik ideali diyalojik niteliğini yitirmiş ve “kişinin kendini keşfetmesinin egoyla ilişkili perspektifine dönüşmüştür.”⁶⁴⁵ Diğer yandan otantiklikteki “kendin olma” ile “taklit etme” arasındaki ayrım gittikçe belirsizleşmektedir. Otantiklik ideali olarak kendini gerçekleştirme, farklı bireyselleşme süreçlerinin içsel baskısıyla “sosyal yeniden üretimin kurumsal bir beklenti kalıbına dönüşmüştür.”⁶⁴⁶ Dolayısıyla gittikçe artan kendini gerçekleştirme talebi, Taylor’ın otantikliğin ahlaki ufku olarak ifade ettiği daha iyi bir dünya talebi “kapitalist sömürü bağlarının meşrulaştırma aracına”⁶⁴⁷ dönüşme riskini taşır. Bu nedenle Honneth, otantiklik idealine değil, karşılıklı tanınma mücadelesinde açığa

⁶⁴⁴ Bkz. Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (s. 320, 326, 327). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁶⁴⁵ A. g. e., s. 230.

⁶⁴⁶ A. g. e., s. 231.

⁶⁴⁷ A. g. e., s. 263.

çıkan normatif ilkelere ve kendini gerçekleştirme sürecinin normatif koşullarına, bu koşulların rasyonelliğine, dolayısıyla özgürlük tartışmasına odaklanır.

Kendini gerçekleştirme rasyonalitesi özgürlük ekseninde bireyin otonomisinin kurumsallaşması olarak ifade edilebilir. Kurumsallaşma, özgürlük ile otonomi arasındaki sıkı ilişkide bireyin kendini gerçekleştirme için toplumsal mücadeleler sonucunda toplumsal rasyonalitenin kurumsallaşmasıdır. “Bu toplumsal rasyonalitenin tarihi aynı zamanda bireysel özgürlüğün gelişiminin tarihidir.”⁶⁴⁸ Honneth, özgürlüğün gelişiminin tarihinde birbirleriyle ilintili olarak üç farklı özgürlük tutumunun ortaya çıktığını vurgular. Honneth bu üç farklı özgürlük tutumunu negatif, refleksif ve toplumsal özgürlük olarak sıralar.⁶⁴⁹ Negatif özgürlük, on altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki dinsel iç savaştan doğan ve Hobbes’un felsefesinde ifade bulan, bireyin eylemlerine getirilebilecek her türlü dışsal müdahalenin gayrimeşru olarak görüldüğü bireyin merkeze alındığı tutumdur.⁶⁵⁰ Refleksif özgürlük, bireyin eylemlerinin ilkesinin kendinde olması ve bu ilkelerin benlik algısıyla, toplumdaki diğer insanların beklentileriyle ve evrensel ahlak ilkeleriyle uyumlu olması durumudur. Kant’ın evrensel ahlak ilkelerini ve özellikle otonomi düşüncesini refleksif özgürlük tutumunun en önemli örneği olarak görebiliriz. Honneth, bu iki özgürlük anlayışının Batı Avrupa toplumlarındaki toplumsal dönüşümü yönlendirdiğini ve “toplumsal özgürlük kavramının yapı taşlarını oluşturduğunu”⁶⁵¹ kabul etmekle beraber, içeriği ve vaatleri bakımından yetersiz kaldığını ileri sürer çünkü bu iki özgürlük anlayışı bireyi yalıtık bir şekilde merkeze alarak, bireyin özneler-arasılık temelinde kendini gerçekleştirme idealini toplumsal kurum ve pratiklerde ifade edebilme imkânını ortadan kaldırır. Kendini gerçekleştirmenin normatif koşulu, kişinin kendi otonomisinin ve gerçek özgürlüğünün özneler-arası ilişkide karşılıklı olarak tanınmasıdır. Dolayısıyla Honneth’e göre kişinin kendini hem

⁶⁴⁸ Çıdam, Volkan (2021). “Eleştirel Teorinin (Sol-) Hegelci Revizyonu: Axel Honneth ve Tanınma Kavramı”, *Alacakaranlıkta Hegel’i Düşünmek* (s. 243). Der. Kurtul Gülenç & Özgür E. Gürel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

⁶⁴⁹ Bkz. Axel, Honneth (2014). *Freedom’s Right The Social Foundations of Democratic Life* (ss. 21-62). Çev. Joseph Ganahl. Polity Press.

⁶⁵⁰ Bkz. A. g. e., s. 21. Çıdam, Volkan (2021). “Eleştirel Teorinin (Sol-) Hegelci Revizyonu: Axel Honneth ve Tanınma Kavramı”, *Alacakaranlıkta Hegel’i Düşünmek* (s. 243). Der. Kurtul Gülenç & Özgür E. Gürel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. İmamoğlu, Muhammed İkbâl (2014). “Evrensel Bir Adalet Teorisi Geliştirmek? Honneth’in “Freedom’s Right” Adlı Eseri Örneğinde Metodolojiye Dair Bazı Düşünceler”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* (s. 112). Sayı. 1.

⁶⁵¹ Çıdam, Volkan (2021). “Eleştirel Teorinin (Sol-) Hegelci Revizyonu: Axel Honneth ve Tanınma Kavramı”, *Alacakaranlıkta Hegel’i Düşünmek* (s. 243). Der. Kurtul Gülenç & Özgür E. Gürel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

bireysel olarak hem de toplumsal dayanışma açısından gerçekleştirebilmesinin koşulu sevgi, saygı ve dayanışma temelli toplumsal özgürlüktür. Eş deyişle, kişinin özgür olarak ve “özgürlüğün en içteki çekirdeğini temsil eden bir tür rasyonel öz-denetim”⁶⁵² sağlayarak kendini gerçekleştirebilmesinin koşulu toplumsal özgürlüktür. Toplumsal özgürlük düşüncesi, “insanın başkalarına karşı saygı duyan, ilişkilerini karşılıklı sevgi temeli üzerine bina eden, kendisini karşısındakinin yerine koyabilen bir varlık olduğu ön kabulünden yola çıkar.”⁶⁵³ Negatif özgürlüğün hareket noktası bencil bir varlık olarak kabul edilen bireyin keyfi davranışlarıdır. Refleksif özgürlüğün hareket noktası ise bireyin hem toplumsallaşmaya ve yardımlaşmaya açık hem de bu eğilimini kendi başına yapabileceği kabulüne dayanır. Bireyin kendi başına toplumsallaşabileceği fikri bizi, prosedüral kabullerin merkezde olduğu bir toplumsallaşma modeline götürür. Bu toplumsallaşma modeli süreci özneler-arası ilişkiye değil, monolojik temelli prosedürlere indirger. Dolayısıyla negatif ya da refleksif özgürlüğün bize sunacağı kendini gerçekleştirme ideali birbirlerinden yalıtık bireyler ortaya koymasından ve monolojik bir sürece dayanıyor olmasından ötürü bütünlüğümüzü tam anlamıyla ifade etmede yeterli olmayacaktır. Hegel’i takiben Honneth’in ifade ettiği toplumsal özgürlüğün hareket noktası ise karşılıklı tanınma kavramını temel alan özneler-arası ilişki ve kişinin aidiyet kurduğu toplumsal kurumlardır. Hem kişi olarak iç dünyamızı hem de birey ile toplum arasındaki dayanışmaya dayalı aidiyeti kapsayacak kendini gerçekleştirme idealinin normatif koşullarının rasyonalitesi toplumsal özgürlüktür. Aidiyet, kişilerin özgürlüklerini yaşayarak kendini gerçekleştirme imkânı tanıyan toplumsal kurumlarla dayanışma ilişkisinde somutlaşır. Taylor’ın kendini gerçekleştirme idealinin merkezine yerleştiği otantiklik düşüncesinin, Honneth’in toplumsal özgürlük bağlamında ele aldığı ve bir süreci ifade eden dayanışma ilişkileri üzerinden güncellenmesi gerekir. Daha açık ifade edecek olursak Taylor’ın kimlik ve kültür gibi genel kavramlara bağlanan kendini gerçekleştirme ideali ve bu idealin temelinde yatan otantiklik düşüncesi, belli bir süreci ifade etmesi gerekir. Taylor bu süreci şereften haysiyete geçiş ile başlatır. Kendini gerçekleştirme idealini ve otantiklik düşüncesini böyle bir noktadan başlatmak yerine öz-ilişkinin farklı

⁶⁵² Axel Honneth (2014). *Freedom’s Right The Social Foundations of Democratic Life* (s. 42). Çev. Joseph Ganahl. Polity Press.

⁶⁵³ İmamoğlu, Muhammed İktal (2014). “Evrensel Bir Adalet Teorisi Geliştirmek? Honneth’in “Freedom’s Right” Adlı Eseri Örneğinde Metodolojiye Dair Bazı Düşünceler”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* (s. 114). Sayı. 1.

kapasiteler sergilediği özgüven-özsaygı-özdeğer süreci olarak ele alabiliriz. Böylece Taylor'ın kendini gerçekleştirme ideali ve otantiklik düşüncesi, Honneth'in öz-ilişkinin farklı kapasiteler sergilediği süreç üzerinden kimlik sorunsalına bağlanır.

Taylor, otantiklik bağlamında kimlik sorunsalını Batı toplumuna ait bir sorun olarak görür. Honneth, haklı olarak, Taylor'ın bu bakış açısını eleştirerek tanınma mücadelesinin her toplum için geçerli ve hayati bir olgu olduğunu vurgular. Bu durumda otantiklik sadece kişinin kendini kendi kimliğinde içselleştirdiği özelliklerin pratik ya da hukuki onayı üzerinden değil, toplumsal kurumlarda cisimleşen karşılıklı sorumlulukları ve aidiyetleri ifade eder. Sorumluluk kişinin muhatapları tarafından değerli görülmesi ve kişinin muhataplarını değerli görmesiyle ilgilidir. Karşılıklılık ilkesi temelindeki bu değerın pratik özneler-arası dolaşımı, saygı kavramına işaret eder. Bu anlamda saygı kavramı temelde farklı kültürlerin kendine özgü karakterinin olduğu ve bu karakterin kendinde bir değeri oldu kabulüne dayanır. Bu değer, tanınma ilişkilerinde tarafların hem birbirine hem de kendine olan bakışını ifade eder. Bu açıdan hem Taylor hem de Honneth tanınma ilişkileri bağlamında kendini gerçekleştirme idealini saygı tutumunun ifadesi olarak görür. Böylece saygı, değer ve dayanışma duygusuna gönderme yapar. Değer, farklı grup ya da kültürlerin kendi yetilerini değerli hissetmesini sağlayan bireysel öz-ilişkinin bir türü ve bu öz-ilişkinin toplumsal pratik ve kurumlarda somutlaşarak değerin toplumsal boyutunu ifade eder. Bireysel öz-ilişkinin uzantısı olarak kişilerin birbirlerine karşı duyduğu güven duygusu dayanışma duygusunu doğurur. Dayanışma duygusu kişilerin birbirlerinin ihtiyaçlarının giderileceğine ilişkin bir güven; birbirlerinin haklarına saygı duyulacağına ilişkin bir sorumluluğu ifade eder.

Saygı kavramının değer ve dayanışma duygusuyla ilişkilendirilerek somutlaştırılması özellikle Honneth'in farklı tanınma biçimlerine yüklediği bir anlamdır. Kendini gerçekleştirme idealini bu farklı tanınma biçimlerinin bütünselliğinde değerlendirir. Böylece Taylor'dan farklı olarak Honneth, kimlik sorunsalını bu farklı tanınma biçimleri üzerinden ele alır. Taylor, kimlik sorunsalını ve dolayısıyla tanınma ilişkisini şereften haysiyete geçişle başlatır. Bu geçişte şeref merkezli dünya, toplumsal statünün dışsal referanslarla tanımlandığı hiyerarşik ilişkinin yapılandığı bir iktidar rejimidir. Geleneksel toplumsal yapı bu iktidar rejimini temsil eder. Haysiyet kavramı ise hiyerarşik düzeni dışta bırakan birey merkezli iktidar rejimidir. Bu iktidar rejimi insanların doğuştan getirdiği toplumsal statüleri bir kenara bırakıp, insanların

kendilerini kendi referanslarıyla tanımladığı modern toplumsal yapıyı ve Batı demokrasisini ifade eder. Bu ayırmadan hareketle Taylor, kimlik sorunsalını demokratik sistemin ve dolayısıyla Batı dünyasının sorunu olarak görür. Kimlik ve kültür gibi genel kavramların merkezde olduğu kimlik politikasını, köklerini Hegel’de bulduğumuz ve çağdaş tanınma tartışmalarında Honneth tarafından güncellenen farklı tanınma biçimleri ekseninde yeniden düşünebiliriz. Bu durumda kimliğin oluşumunda ve kimlik politikalarının temelinde farklı tanınma süreçlerinin olduğunu iddia etmiş oluruz. Farklı tanınma biçimleri kimliğin oluşumunda temel etmendir. Kimlik, tercih ve arzularımızın içselleşmiş hali ise bu içselleşme farklı tanınma biçimlerinin yansımasıdır. Taylor’ın kimlik odaklı çokkültürcülük tanınma politikası teorisinde eksik olan nokta, tanınma ilişkilerini karşılaşma olarak tanımlamasına rağmen bu karşılaşma durumunun psikolojik dinamiklerini ve tanınmanın farklı biçimlerinin olduğunu göz ardı etmesidir. Hatırlanacağı üzere Taylor, kimlik politikasının yeni bir olgu olduğunu vurgulayarak eşit tanınma talebini liberal kapitalist toplumların tarihine indirgemıştır. Honneth’in de vurguladığı üzere tanınma paradigmasını tarihsel olarak bu şekilde daraltmak hem geçmişteki toplumsal mücadeleleri hem de tanınmanın farklı biçimlerinin olduğu kabulünü yok saymayı ifade eder. Bunun yerine her dönemin kendi toplumsal koşulları içerisinde bir tanınma mücadelesi olduğunu kabul etmek gerekir. Kimlik politikası, sadece farklı kültürlerin ve yaşam tarzlarının maddi veya yasal taleplerinin onaylanıp onaylanmaması sorunu değil, verili toplumsal düzende asimetrik ilişkilerin kurulduğu her dönemi kapsmalıdır.

Kısacası, toplumsal hareketlerin amaçları yanılıcı bir biçimde dönemleştirildiğinden, tanınma mücadelesi ahlaki bir mesele olarak yeni yeni ortaya çıkan bir talep gibi algılanıyor; dolayısıyla tanınma mücadelesinin diğer bütün boyutları görmezden geliniyor ve kültürel tanınma gibi tek bir veçhesine indirgenebiliyor.⁶⁵⁴

Bu bağlamda Taylor’ın tanınma teorisini Honneth’in tanınma mücadelesi fikriyle destekleyecek noktalar tespit etmek istersek, farklı tanınma biçimlerinin rasyonel bütünlüğünü ve bu bütünlük ekseninde kimlik politikasını toplumsal düzenin yeniden inşası üzerinden düşünebiliriz.

⁶⁵⁴ Honneth, Axel (2014). “Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı? Toplumun Ahlaki Düzenine Değişen Yaklaşımlar”, *Kimlik Politikaları* (s. 256). Çev. Kübra Kelebekoğlu. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

5.1.2. Tanınma bağlamında sosyal adalet tartışması

Çağdaş politika felsefesinde tanınma kuramına yön veren temel soru, toplumsal grupların kendi farklılıklarını koruyan ve kucaklayan yeni bir toplumsal düzenin nasıl tesis edileceği sorusudur. Bu toplumsal düzeni içerecek normatif ilkelerin hem empirik boyuta yaslanması hem de çoğulcu perspektifi yansıtan nitelikte olması gerekir. Normatif ilkelerin empirik içeriği ilkelerin toplumun içsel dinamiğinden türetilmiş olmasını, çoğulcu perspektif ise bu normatifliğin birden çok ilkeye dayanıyor olmasını ifade eder. Normatif ilkelerin empirik içeriği ve çoğulcu perspektif temelde zorunluluğun metodolojik karakterine işaret eder. Bu metodolojik sorunun aşılması hem toplumsal düzenin yeniden inşasını hem de bu toplumsal düzende somutlaşacak olan eylem sistemlerinin kurumsallaşmasını ifade eder. Honneth'e göre bu metodolojik sorun, "ancak sosyal gelişmenin normatif olarak yönlendirilmiş bir yeniden inşasını temsil eden bir adalet teorisi"⁶⁵⁵ geliştirilebilirse üstesinden gelinir. Böyle bir adalet teorisi inşasının hareket noktası, özgürlüğün özneler-arası koşulunu vurgulamaktır. Özgürlüğün özneler-arası koşulu ekseninde toplumsal farklılıkları kucaklayan toplumsal düzenin yeniden inşası, kültürel olarak kabul edilen değerlerin farklı eylem biçimlerini temsil edip etmediğini analiz etmekle mümkündür. Bu farklı eylem biçimlerinin toplumsal gerçekliğe uzanan kurumsal yapılarla ilişkilmesi toplumsal özgürlük ile mümkündür. Çünkü sadece toplumsal özgürlük fikri, özgürlüğün özneler-arası yapısındaki karşılıklı bağımlılığın gerekliliğini vurgulayarak ve "özgürlüğün gerçekleşmesini diğer öznelerin kendi amaçlarını doğrulaması koşuluna bağlayarak, ek toplumsal koşulları hesaba katar."⁶⁵⁶ Özgürlüğün özneler-arası yapısı hem öznelerin kendi aralarındaki hem de özneler ile kurumsal yapılar arasındaki karşılıklılık ilişkisine işaret eder. Bu karşılıklılık ilişkisinde kişiler tanınmayı deneyimleyerek amaçlarını gerçekleştirme koşullarını yakalarlar. Karşılıklı tanınma deneyiminde özgürlük ile toplumsal gerçekliğe dayalı kendini gerçekleştirme ideali ya da öz-ilişkinin biçimlenme süreci arasındaki ilişki güven, saygı ve değer kavramlarına işaret eden etik bir ilişkidir. Bu ilişkideki etik boyut, karşılıklı tanınma sürecindeki özgürlük temelli öz-ilişkinin biçimlenme sürecinin gerçeklikle kurduğu tanınma arzusudur. Böylece özgürlük, a priori ya da biçimsel ilkeler üreten bir çerçeve olmaktan çıkıp, toplumsal düzenin yeniden

⁶⁵⁵ Honneth, Axel (2014). "Transition: The Idea of Democratic Ethical Life", *Freedom's Right The Social Foundations of Democratic Life* (s. 63). Çev. Joseph Ganahl. Polity Press.

⁶⁵⁶ A. g. e., s. 65.

inşasında kurucu bir rol üstlenir. Özgürlüğün üstlendiği bu role, sosyal gerçekliğe dayalı ve tanınma ilişkisinin deneyimine bağlanan bir adalet kuramının gerekliliği eşlik eder. Tanınma ilişkisinin ve adalet kuramının deneyimle kurduğu ilişkide deneyimin değerliliği deneyimin “kendisine dışsal bir düzenlemenin egemenliği altına”⁶⁵⁷ girmesiyle değil, deneyime içkin düzenlemenin dönüştürücü niteliğine dayanır.

Çağdaş politika felsefesinde adalete dair tartışmaların iki temel hareket noktası vardır. Birincisi adalete ilişkin ilkelerin evrensel ve objektif karakteriyle ilgilidir. İkincisi de çağdaş politika felsefesinde liberalizm-komüniteryanizm tartışmalarında gün yüzüne çıkan adalet ilkelerinin meşruluğu problemidir. Bu iki noktayı birlikte düşündüğümüzde, çağdaş politika bağlamında adil bir toplumun ilkelerini soruşturan Rawls’un siyasal liberalizm temelli adalet anlayışı önemli bir yer tutar. Rawls’ın adalet anlayışı “orijinal durum”dan⁶⁵⁸ hareketle siyasal olanı belirleyen ilkelerle ilgili olması bakımından a prioridir ve siyasaldır. Bu siyasal ilkelerin adil olması ilk belirlendiği durumun hakkaniyet ilkesine göre iş görmesiyle mümkündür. Öte yandan Rawls’ın adalet anlayışı bireyi temel hak ve özgürlüklerle donatılmış olarak kabul etmesi bakımından liberaldir: “Onlar, özgür, eşit, otonom kişilerdir; eşit ölçüde bilgisiz ve eşit ölçüde rasyoneldirler.”⁶⁵⁹ Genel olarak Rawls, adil toplum tartışmasının gerekçelendirme sorununu müzakere sürecindeki rasyonel seçimlere bağlar. Bu rasyonel seçimlerin objektif ve evrenselleşebilir nitelikte olabilmesi için, kişiler koşullarını “kendi durumunun koşullarına göre uyarlamasının imkânsız olması”⁶⁶⁰ gerekir. Rawls, kişinin tarafgirliğini ve tahakküm kurma olasılığını ortadan kaldırmak için “orijinal durum” kavramsallaştırmasını ortaya koyar. Ancak orijinal durum, empirik ve tarihsel bir olguya değil varsayıma dayanır.⁶⁶¹ “Orijinal durumdaki gruplar adalet ilkelerini seçerken aynı zamanda makul olanın gerektirdiklerine de bağlıdırlar.”⁶⁶² Bu gereklilik insanları çelişkiye sokacak her türlü bilgi ve olumsuzluğun dışlandığı “cehalet peçesi” ilkesiyle mümkündür. “Böylece cehalet peçesine doğal bir

⁶⁵⁷ Gülenç, Kurtul & Arıtürk, Mete Han (2014). “Teknoloji Çağında Rasyonalite, Deneyim ve Bilgi: Sorunlar & Eleştiriler”, *Kaygı* (s. 118). Sayı. 22.

⁶⁵⁸ Bkz. Rawls, John (1999). *A Theory Of Justice* (ss. 102-168). Harvard University Press.

⁶⁵⁹ Zelyüt H., Solmaz (1997). *İki Adalet Arasında* (s. 38). İstanbul: Vadi Yayınları.

⁶⁶⁰ John Rawls (1999). *A Theory Of Justice* (s. 16). Harvard University Press.

⁶⁶¹ Bkz. A. g. e., s. 19.

⁶⁶² Uygur, Gülriz (2017). “John Rawls”, *Siyaset Felsefesi Tarihi* (s. 690). Der. Ahu Tuncel & Kurtul Gülenç. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

şekilde ulaşılır.”⁶⁶³ Cehalet peçesi ilkesiyle biz “yalnızca belirli bir prosedürü izleyerek, yani bu kısıtlamalara uygun olarak adalet ilkelerini tartışarak orijinal duruma girebiliriz.”⁶⁶⁴ Rawls’a göre bu orijinal durumdan hareketle türetilen adalet ilkelerinin “temel hak ve özgürlükleri dağıtmak ve sosyal işbirliğinden doğan yararları dağıtmak”⁶⁶⁵ olmak üzere iki önemli rolü vardır. Dolayısıyla Rawls, varsayım ve prosedür temelli hakkaniyet ilkesine göre bir dağıtım paradigması öngörmektedir.

Taylor’ın ve Honneth’in çalışmaları Rawls’un başını çektiği liberal adalet kuramının güçlü bir eleştirisini sunar. İki düşünür de insanların isteklerini, amaçlarını ve karar alma süreçlerini prosedürlere indirgeyen liberal düşüncüyü prosedüral liberalizm olarak niteler. Prosedüral liberalizm, tarafsızlık adı altında insanın karar alma sürecini toplumsal dinamiklerden bağımsız olarak ele almayı öngörmüştür. Buna karşılık Taylor ve Honneth prosedüral süreçlere indirgenerek elde edilen tarafsızlık ilkesinin yaşamla olan bağıını soruşturur. Prosedüral liberalizm, tarafsızlık pozisyonu uğruna yaşamın anlamını yansıtacak olan iyi yaşam idealini feda etmiştir. Taylor ve Honneth gerçeklikle olan bağı ve iyi yaşam idealini kaybetmeden seçim yapabilmek için taraf olma pozisyonunu koruyarak evrensel ilkelere nasıl ulaşabileceğimizi soruşturur. Bu bağlamda Taylor, ontolojik ve ahlaki bir tavır olarak otantiklik düşüncesini ileri sürer. Aynı şekilde Honneth, özneler-arası karşılıklı tanınma sürecinin öznelerin farklılığını ve bu farklılığın evrensel yapısını bize sunacağını vurgular. Prosedüral liberalizm felsefi teori ile politik pratik arasındaki ayrımı daha da derinleştirerek, politik pratiğe ilişkin pratik ilkeler çıkarabilme durumumuzu olanaksız hale getirmiştir. Bundan dolayı Honneth adalet teorisinin karşılıklı tanınma süreci ışığında yeniden yapılandırılması gerektiğini savunur. Adaletin yeniden yapılandırılması adil bir toplumda yaşamak için tesis edilecek olan ilkelerin karşılıklı tanınma ilişkisine dayanmasını ifade eder. Bu da sosyal adalet kuramından karşılıklı tanınma kuramına geçişi ifade eder. Dolayısıyla her iki düşünür de prosedüral süreci evrensel adalet ilkelerinin temeline yerleştiren siyasal liberalizm yaklaşımına alternatif olarak, ontolojik temelli taraf olmayı gerekli gören ve yaşamın dinamiklerinden beslenen özneler-arası tanınma süreçlerini merkeze alan bir adalet teorisi ortaya koyar.

⁶⁶³ Rawls, John (1999), *A Theory Of Justice*, Harvard University Press, p. 17.

⁶⁶⁴ A. g. e., s. 17.

⁶⁶⁵ Uygur, Gülriz (2017). “John Rawls”, *Siyaset Felsefesi Tarihi* (s. 691). Der. Ahu Tuncel & Kurtul Gülenç. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Bu çerçevede Honneth, Nancy Fraser ile yürüttüğü tartışmada sosyal adalet kuramından tanınma kuramına geçişin basamaklarını ele alır. Bu geçiş, adil bir toplumda yaşamak için toplumsal düzenin yeniden inşasının tanınma ilişkisiyle mümkün olduğunu ifade eder. Fraser, tanınma mücadelesi ve toplumun yeniden inşasını maddi gereksinimlerin yeniden dağıtımını üzerinden ele alır. Fraser'a göre tanınma ilişkileri gerektiği gibi düşünüldüğünde "tanınma mücadeleleri iktidarın yeniden dağıtımını ve refaha yardım edebilir."⁶⁶⁶ Bu noktada Fraser'a göre Honneth, tanınma kuramının işaret ettiği adil toplumun aynı zamanda refah toplumu olması gerektiğini göz ardı etmektedir. Fakat Fraser'ın bu değerlendirmesine karşı Honneth, kendi tanınma kuramının aynı zamanda refah toplumu için de bir çözüm olduğunu vurgular.⁶⁶⁷ Aradaki fark Fraser refah toplumuna dağıtım paradigması üzerinde erişileceğini vurgularken; Honneth refah toplumunun temelinde dağıtım paradigmasını değil, toplumdaki bütün farklılıkları kapsayacak ve toplumdaki kurumların rasyonelitesinde somutlaşmış tanınma ilişkisini görür. Bu noktada bölüşüm adaleti "her şeyi belirleyen bir ilkedir, söz konusu tanınma ilişkilerinin ahlaki çerçevesine bağlı bir değişkene dönüşür."⁶⁶⁸ Buradaki ahlaki çerçeve bütün bireylerin şahsi onurunun tanınma talebini ifade eder. Toplumsal kurumların sosyal adaleti ve toplumsal dayanışmayı iyi işlemesi "bireylerin refahı ve özgürlüğü için ve ilişkilerinin, karakterlerinin, güdülerinin ve eylemlerinin ahlaki veya etik kalitesi için temel öneme sahiptir."⁶⁶⁹ Adil ve refah seviyesi yüksek bir toplumda yaşamak başarılı tanınma ilişkilerinin ve onu takip eden değerlerin yeniden inşasının sonucudur.

Çağdaş politika felsefesinde tanınma tartışmasının aynı zamanda tanınma kuramının sosyal adaletin toplumsal refahı nasıl yeniden inşa ettiğini de açıklaması gerekmektedir. Çünkü Honneth'e göre toplumsal refah, kaynakların dağıtım paradigmasıyla sınırlı tutulabilecek bir amaç değil, sosyal adaletin tesis edildiği sistemli bir tanınma mücadelesinin araçlarından biri olabilir. Dolayısıyla Taylor ve Honneth'e göre araçsal ilişkiden hareketle kurulan nesneleştirici ilişkiler vaat edilen refahı tesis edemez. İçerik olarak kimi farklılıklar taşısın da bölüşüm ve yeniden

⁶⁶⁶ Fraser, Nancy (2014). "Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek", *Kimlik Politikaları* (s. 261). Çev. & Ed. Fırat Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁶⁶⁷ Bkz. Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (s. 85, 86). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁶⁶⁸ A. g. e., s. 78.

⁶⁶⁹ Ikäheimo, Heiki & Laitien, Arto (2015). "Pathologies of Recognition: An Introduction", *Studies in Social and Political Thought* (s. 7). doi: 10.20919/sspt.25.2015.44.

dağıtım öncülüne dayanan adalet kuramları sosyal adaleti tesis etme konusunda eksik kalmaktadır. Çünkü sosyal adalet toplumsal dayanışmayı yaratacak toplumsal değerlerin inşasıyla mümkündür. Dolayısıyla ne prosedüralist bir ana şemanın örneği olarak liberalizm ne saf yeniden dağıtım paradigması ne de bu öncüllerden hareketle kurulan tanınma teorisi bu ihtiyacı karşılayamamaktadır. Bu ihtiyacı karşılayacak olan tanınma teorisinin öncülleri sosyal analize dayanan sosyal adalet fikrine işaret etmeli ve bu öncüller kendini gerçekleştirmenin özneler-arası koşullarını ifade etmelidir. Bu noktada ne adalet kavramını ne de kendini gerçekleştirme sürecini salt maddi olanakların imkânı üzerinden ele almamak gerekir. Nasıl ki tanınma teorisi salt maddi ve hukuki ilişkilerle sınırlı değilse, aynı şekilde bu tanınma teorisine içkin olarak ele alınacak adaletin normatif koşulları da sadece maddi ve hukuki süreçlerle sınırlı tutulmamalıdır. Honneth'in ifade ettiği gibi farklı sosyallik biçimlerine karşılık gelen tanınma biçimleri ve bu farklı tanınma biçimlerine karşılık gelen farklı adalet alanlarına ihtiyaç vardır. Eş deyişle sosyal adalet, değişen toplumsal süreçlerde güven, sorumluluk, dayanışma gibi farklı anlamlar kazanarak farklı alanlara işaret eder. Ancak bu farklılık kategorik bir ayrımı değil, sürekliliğe işaret eden bir süreci ifade eder. Bu açıdan Taylor araçsal aklın alanının genişlemesine karşı olarak, özneler-arası otantik ilişkilerin genişlemesi gerektiğini vurgularken; Honneth tanınma ilişkisinin tek boyutluluğuna karşı olarak, özneler-arası dolayımın farklı alanlarına vurgu yapar. Böylece prosedüral tarafsızlık ve eşitlik ilkesine dayalı dağıtım paradigmasına dayanan adalet teorisinin yerini, tanınma etiğinden beslenen bir toplum felsefesinin toplumdaki farklı ihtiyaçları karşılayacak bir adalet teorisi alır. Dolayısıyla çağdaş anlamda sosyal adalet anlayışının sadece hukuki kavramlara ve pozitif haklara işaret etmesi meselenin çözüme kavuşturulması açısından yetersizdir. Sosyal adalet teorisinin normatif yeniden inşa süreci farklı tanınma biçimlerine ve bu tanınma biçimlerinde somutlaşan dayanışma ve toplumsal özgürlük kavramlarına işaret eder.

5.1.3. Bir yaşam biçimi olarak demokrasi: demokratik etik yaşam

Çağdaş toplumun çoğulcu niteliğini kabul ederek çağdaş politikanın krizini bu çoğulculuğun nasıl tanınması gerektiği olarak düşünebiliriz. Çağdaş politika krizini tanınma krizi olarak tanımlamak, tanınma kavramının tartışma alanını genişletmeyi beraberinde getirir. Çünkü bu durumda krize içkin olan her konunun tanınma kavramıyla ilişkilendirilmesi gerekir. İlk olarak atomik birey ve toplum fikri, toplumun çoğulcu niteliğinin ihtiyaçlarını karşılamakta yetersizdir. Eş deyişle bu fikir

birbirinden farklı birey ve toplulukların kendi farklılıklarından vazgeçmeden nasıl bir arada yaşayabileceği sorununa çözüm geliştirmede yetersizdir. Modern toplumun çoğulcu niteliğinin ihtiyaçları, kendini gerçekleştirme olgusunun özneler-arasılık ve tanınma süreçleriyle olan sıkı ilişkisi ele alınarak karşılanabilir. Çünkü kendini gerçekleştirme bireyde başlayıp bireyde biten bir döngü değil, bireyde başlayıp kurumlardaki rasyonalitede somutlaşan bir özgürleşme sürecidir. Bireysel özgürlüğün gelişimi toplumsal rasyonalitede somutlaşan toplumsal özgürleşme sürecine bağlanmadıkça, narsisizm-bencillik-görecelilik kültürünü ya da patolojik ilişkiler ağını kendini gerçekleştirme modelinin bir parçası olarak görme hatasına düşebiliriz. Bu nedenle kendini gerçekleştirme idealinin özneler-arası koşulu aynı zamanda tanınma arzusunun da koşuluna işaret eder. Taylor'dan farklı olarak Honneth'in de vurguladığı gibi bu özneler-arası ilişki ve buna bağlı olarak kimliğin kurulum süreci ve tanınma biçimleri erken çocukluk dönemine kadar geri götürülebilir. Bu tespit aynı zamanda tanınma ilişkilerinde belirleyici rol oynayan bireyselleşme sürecine işaret eder. Erken çocukluk döneminde başlayan bireyselleşme, hukuki ilişkinin dolayımından geçerek kolektif varoluşa somutlaşır. Sosyal bütünleşmeyi hedefleyen tanınma ilişkisinde “bireysellik” ve “kolektif varoluş” herhangi birine öncelik vermeksizin birbirini tamamlayan süreçlerdir. Böylece çağdaş politikada toplumsal bütünleşmenin “normatif olarak hangi ölçüde iyi yaşamın ortak bir kavramına bağlı olduğu sorusu” yeniden önem kazanır. Tanınma kavramını bu iki ilkenin birbirini tamamlayan bir sürecin aşamaları olarak görmek, bu soruya liberalizm ya da komüniteryanizm cephesinden verilen yanıtlara ve bu iki hatta yönelik mesafeyi temsil eder.

Liberalizm-komüniteryanizm tartışmasında Taylor çoğunlukla komüniteryan gelenek içinde görülür. Ancak Winfried Brugger'in de ifade ettiği gibi komüniteryan gelenek homojen bir yapı sergilemez. Brugger, komüniteryan geleneği muhafazakâr-tözcü, evrenselci-eşitlikçi ve liberal komüniteryanizm olmak üzere üçe ayırarak inceler.⁶⁷⁰ Bu sınıflamadan hareketle liberalizm-komüniteryanizm tartışmasında Taylor'ın bu geleneğin neresinde durduğunu tespit etmek önemli bir tartışmaya işaret eder. Bu bağlamda Taylor'ın düşünce dünyası ve liberalizm eleştirisi komüniteryan gelenekle ortak noktalar taşısa da, onu muhafazakâr ya da tözcü komüniteryan gelenek içinde

⁶⁷⁰ Bkz. Winfried, Brugger (2002). “Anayasa Teorisi Olarak Komüniteryanizm”, *e-akademi* (s. 10-30). Çev. Osman Can. Sayı. 3. http://www.e-akademi.org/makaleler/ocan-2.htm#_ftn14 (Erişim Tarihi: 14.08.2022).

değerlendirmek yanlış olur. Bunun en önemli göstergelerden biri muhafazakâr ya da tözcü komüniteryanlar “gelenek” kavramına vurgu yaparken, Taylor geleneğin eleştirisini yaparak modern ilişkilerin kurucu niteliğine vurgu yapar. Taylor’ın şereften haysiyete geçiş olarak ifade ettiği dönüşümü, modern ilişkilerin geleneksel ilişki tarzının yerini alma durumu olarak düşünebiliriz. Diğer yandan Taylor, komüniteryan gelenekle ortak olarak, liberal geleneğin deneyimden soyutlayarak ortaya koyduğu birey, adalet ve evrensellik düşüncesini eleştirmektedir. Bu bağlamda “Komüniteryanların temel iddiası bireyin sosyal olarak kurulduğu (socially constituted) yönündedir.”⁶⁷¹ Bu bağlamda komüniteryan gelenek topluluk üzerinden ben kavramını yeniden tanımlar. Bu tanımlamada Alasdair MacIntyre gibi muhafazakâr komüniteryan gelenek, toplumu homojen bir yapı olarak ele alır ve bireyi toplumsal kimliğin taşıyıcısı olarak görür.⁶⁷² MacIntyre’a göre birey ahlaksal kimliğini “aile, komşular, şehir ve kabile gibi topluluklarla olan üyelik ilişkisi içinde ve bunlar aracılığı ile bulmak”⁶⁷³ zorundadır. Toplumu bir arada tutan ve devleti devlet yapan da bu güçlü bağlardır. Bireyin sosyal bağlar ve toplumsal kimlik üzerinden tanımlanması, bireyin kolektif varoluş üzerinden tanımlanmasıdır. Buna göre birey aile ilişkileri, toplumsal aidiyetler ve belli bir ulusa bağlılığı üzerinden tanımlanır. Buna karşılık Taylor, diğer komüniteryan düşünürler gibi liberal geleneğin birey, akıl ve özgürlük düşüncesini eleştirerek bireyin sosyal boyutuna vurgu yapar. Ancak bireyin toplumsallığına vurgu yaparken sosyal bağları değil, çoğulcu yaşam biçimini temel alır. Çoğulcu yaşam biçimleri, hem kan ve toprağa dayalı olmayan ortak bağların hem de bireyin otonomisinin zenginliğini temel alır. Buradan hareketle eğer Taylor’ı komüniteryan gelenek içinde tanımlayacaksak, onu muhafazakâr komüniteryan olarak değil, evrenselci-eşitlikçi komüniteryanizm ile liberal komüniteryanizm arasında konumlandırmak kanımca daha doğru bir yaklaşım olur.

Rawls’un *Bir Adalet Teorisi* adlı eseriyle birlikte yeniden canlanan liberalizm-komüniteryanizm tartışması iyi, değerli ve adil bir yaşamın normatif, kavramsal ve pratik çerçevesini yeniden çizmek için verimli bir zıtlığı ifade eder. Taylor ve Honneth’in çağdaş politika felsefesinde liberalizm-komüniteryanizm tartışmasını toplumsal özgürlük, kimlik, çokkültürcülük gibi kavramlar aracılığıyla çoğulcu yaşam

⁶⁷¹ Aktaş, Sururi (2002). “Komüniteryan Etik”, *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* (s. 6). Sayı. 1 (4). Cilt. VI.

⁶⁷² Bkz. MacIntyre, Alasdair, (2001). *Erdem Peşinde* (s. 324). Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

⁶⁷³ A. g. e., s. 326.

biçimlerinin tanınma sorunu olarak formüle etmesi tartışmayı farklı bir boyuta taşımıştır. Adalet kavramı etrafında dönen tartışma tanınma kuramına bağlanarak sistem tartışmasına kadar uzanmıştır. Bu süreçte adalet kavramının tanınma sürecine bağlanması özellikle adalet kavramını prosedüral süreçlerle hukuki kazanımlara indirgeme ve yeniden dağıtım paradigması üzerinden ekonomik alana hapsedme tutumuna karşı olarak sosyal alanın yeniden inşasını ifade eder. Fichte ve Hegel'in pratik felsefesinde temellenen ve çağdaş felsefede Taylor ve Honneth tarafından güncellenen tanınma odaklı adil toplum arayışı, hukuki kazanımları ve ekonomik refah idealini dışlamamakla beraber, bu kazanım ve ideallerin tanınma sürecinin dinamiği olmayacağı tespitine dayanır. Sosyal adaleti tesis etme hedefinde olan tanınma mücadelesi daha kapsamlı bir sistem ortaya koyma çabasını ifade eder. Hukuki kazanımlar ve ekonomik refah düzeyi ancak sistemli bir tanınma mücadelesinin araçları olabilir.

Buna göre hukuk kapsayıcı bir araç olarak bütün toplum üyelerinin şahsi özerkliğini güvenceleme işlevini üstlenmeli, aile toplumsallaşma ve doğal ihtiyaçların karşılanmasıyla ilgilenmeli, piyasa toplumu yaşamsal maddelerin yeterli ölçüde teminin garanti altına alınması ve nihayetinde devlet bütününe etik-siyasal uyumunu sağlamalıdır.⁶⁷⁴

Adalet kavramı etrafında temellenen liberalizm-komüniteryanizm tartışmasına Taylor ve Honneth farklı kaygılarla ve her iki tarafa da mesafelerini koruyarak dâhil olmuştur. Honneth, liberalizm-komüniteryanizm tartışmasını çağdaş felsefede felsefi teori ile politik pratik arasında yeniden derinleşen ayrım üzerinden ele alır. Eş deyişle politik pratiğe içkin olan adalet, iyi yaşam, hak gibi normatif ilkeler öyle bir düzlemde formüle edilmiş ki, bunlardan politik eylem talimatları türetmek imkânsız hale gelmiştir. Normatif ilkelerin felsefi temellendirmeye kavuşturulması için, sosyal çatışmaların dinamiklerini analiz ederek tanınma süreçleri ışığında felsefi teori ile politik pratik arasındaki ilişkinin yeniden inşa edilmesi gerekir. Yeniden inşa süreci sosyal adalet kavramı başta olmak üzere normatif ilkelerin nasıl düşünülmesi gerektiği sorusu üzerine odaklanır. Bu açıdan Honneth, sosyal adaletin özgürlüğün rasyonelitesine karşılık gelen farklı adalet türlerine karşılık geldiğini vurgular. Böylece adalet de tek bir ilkeye indirgenemeyecek bir çeşitliliğe kavuşur. Diğer yandan Honneth, Fraser'i ve hem liberal hem de komüniteryan geleneği hedef alarak, sosyal adaletin bölüşüm ve yeniden dağıtım paradigması üzerinden ele

⁶⁷⁴ Honneth, Axel (2016). *Sosyalizm Fikri: Bir Güncelleme Denemesi* (s. 107). Çev. Cem Şentürk. İstanbul: İletişim Yayınları.

alınamayacağını vurgular. Dolayısıyla normatif ilkeler, Hegel'in etik-yaşam sistemi merkeze alınarak toplumsal farklılığı kapsayacak sistemin öznel-arası koşullarını ifade etmelidir.

Taylor, liberalizm-komüniteryanizm tartışmasını atomistik ve holistik kavram ikiliği üzerinden ele alır. Bu kavram ikiliğinde atomistik düşünce liberal geleneği; holistik düşünce de komüniteryan geleneği ifade eder. Taylor, çağdaş politika felsefesinde cereyan eden tartışmayı iyi yaşam, adalet, hak gibi sorunlara karşı tavır alma durumu olarak tanımlar. Tavır alma durumu bir yanda bireysel hak ve özgürlüklere öncelik tanıyan atomistik ve liberal gelenekten, kolektif yaşama öncelik veren holistik ve komüniteryan geleneğe kadar uzanan pozisyonlar silsilesini ifade eder. Bu bağlamda Taylor, tartışmadan çıkarılan sonuçlara vurgu yaparak liberal düşünce ile demokrasi kavramı arasında, aynı şekilde komüniteryan düşünce ile cumhuriyet kavramı arasında kurulan birebir ilişkinin hatalı olduğunu ima eder. Tavır alma silsilesi içinde, Taylor'ın kendi tutumunu da ifade eden, kolektif yaşamı temel alan demokrasi fikrinden söz edebiliriz. Bu nedenle demokrasi kavramını liberalizmin tanımladığı şekliyle sınırlı tutmak, düşünür için demokrasi fikrine ilişkin yanıltıcı bir tutumu ifade eder. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi liberalizm ile komüniteryanizm ayrımının simetriği demokrasi ile cumhuriyetçilik değildir. Bu noktada Taylor'ın düşüncesinde demokrasi ile cumhuriyet fikri birbirine yaklaşarak, liberal bir toplumun kökten bir biçimde cumhuriyetçi olabileceği ya da komüniteryan bir toplumun kökten bir biçimde demokratik olabileceği fikri ortaya çıkar.

Taylor ve Honneth liberal ve komüniteryan düşüncenin odaklandığı adil toplum arayışını eşit tanınmanın parametrelerinden biri olarak yorumlar. Eşit tanınma toplumsal farklılığın kendi farklılıklarıyla yaşama eşit katılımını ifade eder. Tanınma sürecinin eşit katılım üzerinden ele alınması bizi çağdaş politika felsefesinde demokrasi tartışmalarına götürür. Bu bağlamda Taylor ve Honneth eşit katılımı ve eşit tanınma politikasını demokratik bir toplumun vazgeçilmez bir unsuru olarak ele alır. Ancak Honneth bu unsurun demokratik bir toplumu inşa etmek için yeterli olmadığını vurgular. Eş deyişle Honneth'e göre demokrasi, "eşit haklarla ve hiçbir dayatma olmadan siyasal irade oluşturma sürecine katılabilmek anlamını taşımaz."⁶⁷⁵ Demokrasi, birey ile toplum arasındaki dolayımın her aşamasında demokratik katılımın bir yaşam biçimi olarak deneyimlenmesidir. Liberal gelenek demokrasiyi

⁶⁷⁵ A. g. e., s. 123.

dağıtım meselesinin çözüme kavuşturulduğu “sistem” olarak görmesine karşılık, demokrasinin yaşam biçimi olarak “siyasal ve ekonomik sistemin” sınırlarını aşmaya başlaması, radikal demokrasi fikri gibi kimi dönüşümlerin habercisi olmuştur. Yukarıda da belirttiğimiz gibi demokrasi kavramının liberal düşünceyle sınırlı tutulması hem tarihsel hem de felsefi ve siyasi olarak birçok sorunun kaynağı olarak görülebilir.

Demokratik tutumun liberal düşünceyle sınırlı tutulmasına karşı olarak “Jürgen Habermas, demokrasi için üç farklı normatif model olduğunu ileri sürer: liberal, cumhuriyetçi ve müzakereci.”⁶⁷⁶ Liberal demokrasi modelinde “demokratik sürecin işlevi özerk bir sivil toplumun çıkarlarını siyasal ağıta aktarmaktır.”⁶⁷⁷ Cumhuriyetçi modele göre ise politika ““ortak bir yarar”ın, topluluğun etik yaşamına kalıcı bir bakışın dile getirilmesidir.”⁶⁷⁸ Habermas’a göre liberal görüş “yurttaşın konumunu esas olarak devlet ve öteki yurttaşlar karşısında sahip olduğu negatif haklar belirler.”⁶⁷⁹ Buna karşılık cumhuriyetçi geleneğe göre yurttaşın konumunu negatif haklar ve özgürlükler belirleyemez. Yurttaşın konumunu etik topluluğun bilinçli bir kurumsallaşması olarak pozitif haklar ve özgürlükler belirler. Habermasçı müzakereci demokrasi modeli hem liberal hem de cumhuriyetçi geleneğin devleti merkeze alan yaklaşımını eleştirerek politikayı merkezi olmayan bir kamusal etkinlik olarak ele alır. “Siyasal katılımın niteliğini artırmayı amaç edinen Müzakereci Demokrasi, özgür ve eşit vatandaşların kamu müzakeresi yoluyla meşru siyasal karar alma ve vatandaşların doğrudan öz yönetimi diye tanımlanabilir.”⁶⁸⁰ Bu nedenle Habermas’ın müzakereci demokrasi düşüncesi liberalizm (Rawls’un siyasal liberalizmi) ile demokratik iradeyi

⁶⁷⁶ Lysaker, Odin (2017). “Institutional Agonism: Axel Honneth’s Radical Democracy”, *Critical Horizons* (s. 1). Sayı. 18. Cilt.1. Bkz. Habermas, Jürgen (1999). “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (ss. 37-50). Çev. Zeynep Gürata & Cem Gürsel. Der. Seyla Benhabib. Demokrasi Kitaplığı.

⁶⁷⁷ Benhabib, Seyla (1999). “Giriş: Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu”, *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (s. 15). Çev. Zeynep Gürata & Cem Gürsel. Der. Seyla Benhabib. Demokrasi Kitaplığı.

⁶⁷⁸ A. g. e., s. 15.

⁶⁷⁹ Habermas, Jürgen (1999). “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (s. 38). Çev. Zeynep Gürata & Cem Gürsel. Der. Seyla Benhabib. Demokrasi Kitaplığı.

⁶⁸⁰ Kanatlı, Mehmet (2014). “Chantal Mouffe’un Radikal Demokrasi Projesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Tesam Akademi Dergisi* (s. 120). 1 (2).

“bütün yurttaşlarca paylaşılan ve kültürel düzeyde oluşturulmuş bir zemin konsensüsüne”⁶⁸¹ dayandıran cumhuriyetçi gelenek arasında konumlandırılabilir.

Seyla Benhabib, Habermas’ın çizdiği bu çerçeveye Chantal Mouffe’nin ortaya koyduğu agonistik demokratik modeli eklemenin imkanı üzerine düşünür.⁶⁸² Mouffe, “çoğulculuğu modern demokrasinin tanımlayıcı özelliği”⁶⁸³ olarak görür. Bu noktada Habermas ve Mouffe liberal demokrasinin vaatleri arasında olan adalet, eşitlik ve özgürlük ideallerini gerçekleştiremediği noktasında uzlaşırlar. Dolayısıyla liberal demokrasi modern toplumun çoğulcu niteliğini karşılayamamaktadır. Bu nedenle liberal demokrasinin çıkmazlarını çözüme kavuşturacak ve toplumun çoğulcu niteliğinin taleplerini karşılayacak radikal bir dönüşüm gereklidir. Odin Lysaker, liberal demokraside yaşam bulamamış adalet, eşitlik ve özgürlük ideallerinin gerçekleşmesine katkı sunacak bu dönüşümü hedeflemesi bakımından aralarında bir takım farklılıklara rağmen, Habermas’ın ve Mouffe’un konumunu ‘radikal demokrasi’ olarak tanımlar.⁶⁸⁴ Bu yoruma karşı olarak Kanatlı’ya göre Mouffe, radikal demokrasiyi farklılığın tanınması üzerinden ele alırken, müzakereci demokrasinin özneyi fark kavramı üzerinden ele almadığı için farklılığın tanınması ihtiyacını karşılamamaktadır.⁶⁸⁵ Bu tartışma, radikal demokrasi tanımlamasında radikal olanın ne olduğu ya da neyin radikal olduğu sorununu ortaya çıkarır. Modern toplumun özeliğinin çoğulcu olduğu tespiti, bu sorunun çözüme kavuşturulması için bize yol gösterici olabilir. Bu bağlamda radikal demokraside radikal olan bu çoğulculuğun ya da farklılığın tanınmasıdır. Bu hareket notası aynı zamanda Taylor ve Honneth’in tanınmaya dayalı demokrasi teorisinin radikal demokrasinin neresinde durduğu sorusunu tartışmaya dâhil eder. Taylor, demokrasiyi bütün kimliklerin ve kültürlerin eşit tanınma talebi olarak ifade ederken; Honneth için demokrasi, etik yaşamın farklı aşamalarının sistematik bütünlüğü olarak demokratik etik yaşamdır. Bu iki yaklaşım

⁶⁸¹ Habermas, Jürgen (1999). “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (ss. 44). Çev. Zeynep Gürata & Cem Gürsel. Der. Seyla Benhabib. Demokrasi Kitaplığı.

⁶⁸² Bkz. Benhabib, Seyla (1999). “Giriş: Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu”, *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (s. 17). Çev. Zeynep Gürata & Cem Gürsel. Der. Seyla Benhabib. Demokrasi Kitaplığı.

⁶⁸³ Mouffe, Chantal (1999). “Demokrasi, İktidar ve ‘Siyasal Düzen’”, *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (s. 348). Çev. Zeynep Gürata & Cem Gürsel. Der. Seyla Benhabib. Demokrasi Kitaplığı.

⁶⁸⁴ Bkz. Lysaker, Odin (2017) “Institutional Agonism: Axel Honneth’s Radical Democracy”, *Critical Horizons* (s. 1). Sayı. 18. Cilt 1.

⁶⁸⁵ Bkz. Kanatlı, Mehmet (2014). “Chantal Mouffe’un Radikal Demokrasi Projesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Tesam Akademi Dergisi* (s. 117). 1 (2).

özneler-arası ilişkide karşılıklı değer vermeye dayalı tanınma ilişkisini ifade etmesi bakımından uzlaşmaktadır. Taylor, liberalizmin soyut, yalıtılmış atomistik birey-toplum anlayışını eleştirerek bu anlayışın farklı kimlik politikalarına kapalı olduğuna işaret eder. Bunu aşmak için kültürün taşıyıcısı ve otantik ilişkilerle birbirine bağlanmış ahlaki öznelerden oluşmuş bir topluluk anlayışı geliştirmeye ve simetrik ilişkilerin kurulduğu demokratik bir yaşama ihtiyaç vardır. Aynı şekilde Honneth de demokratik bir yaşamın özneler-arası koşullarına vurgu yaparak dayanışma ve toplumsal özgürlük sisteminin tanınma ilişkilerinde gerçeklik kazandığı demokratik etik yaşam sistemini ortaya koyar. Böylece hem Taylor eşit tanınmaya dayalı demokrasi düşüncesiyle hem de Honneth demokratik etik yaşam düşüncesiyle çoğulculuğu ve özneler-arasılığı temel alan farklılığın tanındığı bir demokrasi düşüncesine işaret eder.

Lysaker, “Geleneksel Agonizm: Axel Honneth’te Radikal Demokrasi” başlıklı makalesinde⁶⁸⁶ Honneth’in tanınmaya dayalı demokrasi teorisinin radikal demokrasi modelinin müzakereci ya da agonistik varyantını temsil edip etmediğini soruşturur. Eş deyişle Honneth’in tanınmaya dayalı demokrasi teorisi radikal demokrasinin müzakereci modelini mi yoksa agonistik modelini mi ima eder? Ya da Honneth’in tanınmaya dayalı demokrasi teorisi radikal demokrasinin müzakereci- agonistik varyantının arasında mı bulunur? Radikal demokrasi modelinde neyin radikal olduğu sorusu, Honneth’in demokrasi teorisi için de geçerlidir. Çünkü Honneth’in radikal demokrasi modelinin neresinde durduğu sorusu, onun demokrasi modelinde neyin radikal olduğu sorusuyla ilişkilidir. Honneth’in demokrasi modelinde radikal olanın ne olduğu sorusu iki aşamada incelenebilir. Birincisi, Honneth’in demokrasi teorisi, tanınma kuramında ele aldığı farklı tanınma biçimleriyle ilişkilidir. Farklı tanınma biçimleriyle ilişkili olarak Honneth’in çatışma kavramına yüklediği anlam, Honneth ile Mouffe’un radikal demokrasi fikri arasında, önemli bir ayrıma işaret eder. İkincisi, Honneth’in demokrasi teorisi yaşam biçimi olarak etik yaşam düşüncesini yansıtır. Bu bağlamda Honneth, demokrasi kavramını sadece oy verme eylemine indirgeyen yaklaşıma karşı olarak radikal demokrasi fikriyle ortak olarak yaşam biçimi olma niteliğini vurgular. Honneth’te demokrasi düşüncesinin yaşam biçimi niteliği farklı tanınma ilişkilerinde somutluk kazanır.

⁶⁸⁶ Lysaker, Odin (2017) “Institutional Agonism: Axel Honneth’s Radical Democracy”, *Critical Horizons* (ss. 1-19). Sayı. 18. Cilt 1.

Honneth tanınma kuramında, Hegel'den devraldığı bireyselleşmeden toplumsallaşmaya doğru farklı tanınma ilişkilerini, sevgi-hak-dayanışma olarak formüle eder. Lysaker, Honneth'in bu çok boyutlu tanınma teorisini birbiriyle ilişkili olarak sırasıyla “psikolojik, politik, sosyolojik boyut olarak”⁶⁸⁷ adlandırır. Lysaker'e göre bu karşılaştırmada psikolojik boyut sevgi ve özgüven aşamasını, politik boyut haklar ve özsaygı aşamasını, sosyolojik boyut ise dayanışma ve özdeğer aşamasını ifade eder.⁶⁸⁸ Psikolojik-politik-sosyolojik boyut ve bu üç boyut arasındaki diyalektik ilişki, radikal demokrasi modelinin siyasi çatışma-demokratik müzakere-demokratik kültür unsurlarına karşılık gelir. Bu unsurlar, bir demokratik teorinin radikal yanına, dolayısıyla Honneth'in radikal demokrasi modelinin çerçevesine işaret eder. Bu bağlamda “Honneth'in psikolojik boyutu, siyasi çatışmanın temeli olarak anlaşılabilir.”⁶⁸⁹ Bu ilişki Honneth'in tanınma teorisindeki psikolojik boyutun bir politika psikolojisi içerdiğini gösterir. Bu bağlamda Honneth'in politika psikolojisi, “vatandaşların demokratik eylem motivasyonları ve dolayısıyla politik kültürün normlarının devam eden yorumu arasındaki potansiyel çatışmanın temel tanımıdır.”⁶⁹⁰ Demokratik eylem motivasyonu olarak politik çatışma politik alanda demokratik müzakerenin de motivasyonudur. Dolayısıyla politik çatışmanın politik boyutu, “demokratik müzakere için kurumsal çerçeve veya vatandaşların ortak kanaat ve irade oluşumunda bir araya geldiği sosyal ve söylemsel alandır.”⁶⁹¹ Demokratik müzakere, resmi ve kurumsal ilişkilerde gerçekleşeceği gibi, gayri resmi ilişkilerde de gerçekleşebilir. Her iki alanda da gerçekleşen demokratik müzakere, toplumsal güven ve dayanışmanın kurulmasına hizmet eder. Bu nedenle demokratik müzakere, demokratik ilişkilerin sosyolojik boyutunu oluşturur. Bu bağlamda sosyolojik boyut, “toplumun demokratik kültürü ya da etik yaşamı olarak tanımlanabilecek boyutu”⁶⁹² ifade eder.

⁶⁸⁷ A. g. e., s. 2.

⁶⁸⁸ Hegel ve Honneth'te hukuk alanına içkin olan hak, yasa gibi kavramlar sivil toplumda şekillenir ve devlet alanında kurumsallaşır. Buna karşılık olarak Hegel'in aile-sivil toplum-devlet ayrımında hak, sivil toplum alanına dâhil edilir. Ancak Lysaker kendi yorumunda sevgi özel alanı, haklar devlet alanını, dayanışma kamusal alanı ifade edecek şekilde formüle eder. Hegel'in aile-sivil toplum-devlet, Honneth'in sevgi-hak-dayanışma olarak formüle ettiği ayrımlar Lysaker'de özel alan-devlet-kamusal alan olarak farklılık gösterir.

Bkz. A. g. e., s. 2.

⁶⁸⁹ A. g. e., s. 7.

⁶⁹⁰ A. g. e., s. 7.

⁶⁹¹ A. g. e., s. 7.

⁶⁹² A. g. e., s. 7.

Sonuç olarak, Honneth'in demokrasi teorisinin radikal yanını ifade eden politik çatışma-demokratik müzakere ve etik yaşam unsuru, müzakereci demokrasi ile agonistik demokrasi arasında konumlandığını gösterir. Bu konumlanma, iki tarafla ortak noktalar taşımakla beraber iki tarafla da farklı türde bir ilişkilenebilir. Bu bağlamda Honneth'te mücadele ya da çatışma, tanınma teorisinde de olduğu gibi, içsel ve normatiftir. Çatışmanın içsel ve normatif özelliği, onun bir dolayımı ifade etme özelliğiyle paraleldir. Bu açıdan çatışma, toplumdaki karşıtlığı çözmeye bile çözüme kavuşması için özneler-arası ilişkiye ve bu ilişkinin dönüştürücü potansiyeline işaret eder. Dolayısıyla çatışma, müzakereci yaklaşımın bir uzantısı olarak nesneleştirici değil, dönüştürücüdür. Çatışmanın dönüştürücü özelliği, toplumda marjinalleşmiş ya da dışlanmış bireylerin ve grupların demokratik müzakereler sonucunda kamusal alanda fiilen tanınmasına hizmet eder. “Buna göre sosyolojik boyutun uzantısı olarak kamusal alan ve sivil toplum, siyasi çatışmaların azaltılması ve problemlerin çözüme kavuşturulması için ortak bir sosyal alan işlevi görür.”⁶⁹³ Dolayısıyla Honneth'in demokrasi modelinin normatif temeli, toplumsal ve demokratik etik yaşam üzerine kuruludur. Demokratik etik yaşam, sadece resmi kamusal kurumları değil, aynı zamanda toplumsal ve tarihsel tanınma mücadeleleri yoluyla gelişen demokratik kültürü de ifade eder. Böylece demokratik etik yaşam, tanınma mücadelesini sadece hukuki kazanımlara indirgeyen çoğulcu kimlik politikalarla eşitlenmekten kurtulur. Demokratik etik yaşam, özneler-arası tanınma mücadelesinin her aşamasında, tanınmadan yoksun bırakılmış her bireyin ve grubun politik otonomisinin tesis edilmesini amaçlar. “Böylece, Honneth'in tanıma teorisinin çok boyutlu çerçevesine uygun olarak, hem ahlaki hem de demokratik olarak gayrimeşru oldukları gerekçesiyle vatandaşların politik özerkliğini ve bedensel bütünlüklerini baltalayan”⁶⁹⁴ her türlü ayrımcı, ötekileştirici ve nesneleştirici yaklaşıma karşı demokratik mücadeleyi ifade eder. Honneth'in demokrasi teorisinin radikal yanı bu bağlamda açığa çıkar.

Hegel'in özneler-arası tanınma mücadelesinin çağdaş tanınma tartışmaları bağlamında güncellik kazanması karşılıklı tanınma deneyiminin uygulanabilir niteliğine işaret eder. Bu deneyim somut karşılaşmalar üzerinden tarafların tanınma ya da tanınmama deneyimini ifade edebilir. Çünkü her karşılaşma bir tanınma deneyimiyle beraber tanınmama deneyimiyle de sonuçlanabilir. Hegel'in tanınma düşüncesinin

⁶⁹³ A. g. e., s. 11.

⁶⁹⁴ A. g. e., s. 13.

uygulanabilir karakteristiği tam da bu iki koşulu kapsıyor olmasıdır. Tanınmama deneyimini dışta bırakan bir tanınma kuramının, deneyimle kuracağı ilişki eksik kalır. Bu bağlamda Hegel'in tanınma düşüncesi ve onun çağdaş yorumu toplumsal çatışmaların çözüme kavuştuğu bir çerçeve sunar. Eş deyişle tanınma düşüncesinin uygulanabilir niteliği, çağdaş politika felsefesinin krizi olarak tespit ettiğimiz toplumun atomize olma durumuna ve toplumsal ilişkilerdeki yok say(ıl)ma eğilimine bir çözüm olarak görülebilir. Tanınma düşüncesinin uygulanabilirliği, içinde bulunduğumuz toplumsal yapıların hem bir analizini hem de bir dönüşümünü içerir. Bu bağlamda çalışma, tanınma düşüncesinin uygulanabilir niteliğini deneyimlemek amacıyla, tanınma teorisinin bu analiz ve dönüştürücü yanını Türkiye toplumunda tarihsel olarak belli bir tanınma krizini ifade eden Alevilik deneyimi üzerinde uygulamayı hedeflemiştir. Çalışmanın bir sonraki bölümünde Hegel'in çağdaşları sayılan Taylor ve Honneth'in tanınma düşüncesi bağlamında ilgili teorisinin Alevi topluluğunun tanınma ya da tanınmama deneyimine nasıl uygulanabileceği soruşturulacaktır. Bu bağlamda belirtmelidir ki, tanınma, tikelde kalmayıp evrenselleşebildiği oranda edimselleşmiş olur. Dolayısıyla Aleviliğin tanınma düşüncesi bağlamında ele alınması aynı zamanda söz konusu kimlik ve inanç topluluğunun tikelde kalmayıp nasıl evrensel doğru gelişebileceğinin, dönüşebileceğinin koşullarını da soruşturmak demektir. Bu süreç aynı zamanda Aleviliğin tanınmama deneyiminden tanınma mücadelesine geçişinin koşullarını da vermektedir.

5.2. Tanınma/Tanınmama Pratiği Olarak Arap Alevileri (Nusayriler)

Hegel'in tanınma teorisinin çağdaş yorumunun en önemli karakteristik özelliği, tanınma düşüncesinin farklı tanınma biçimlerine dayalı özneler-arası niteliğidir. Bu nitelik, hem daha önce ifade ettiğimiz gibi seyirci konumundaki özneyi eyleyen özneye dönüştürür hem de öznenin bu eylemselliği, özneler-arası ilişkide kurucu bir nitelik kazanır. Bu bağlamda bireysel ya da toplumsal kimlik, kendi içine kapalı veya atomistik bir referansla değil, sosyal olarak pratik özneler-arası ilişkide inşa edilmiş olarak ele alınır. Dolayısıyla özneler-arası ilişkiye dayanan tanınma teorisi, sadece bilişsel değil, aynı zamanda somut tarihsel karşılaşmaların dönüşümünü ifade eder. Tanınma teorisinin bu niteliği onun uygulanabilirliğiyle ilgilidir. Bu uygulama bağlamında karşılıklı tanınma, pratik ve politik bir biçimde ortaya çıkar. Bu açıdan

günümüz toplumsal sorunlardan biri olan Alevilik sorunsalını, karşılıklı tanınma pratiği üzerinden değerlendirmek, eyleyen öznenin perspektifinden özneler-arası ilişkinin toplumsal boyutunu ifade eder. Hegel'in ruhuna uygun olarak teori ile pratiğin ayrılmaz birlikteliği, karşılıklı tanınma ya da tanınmama pratiğini gözler önüne serer. Hegel'in belli bir yorumunu sunan Taylor ve Honneth'in tanınma kavramını merkeze alarak hem kimliğin hem de öz-ilişkinin olumlanma sürecini Alevilik sorunsalına uygulamak, ele aldığımız karşılıklı tanınma teorisinin pratik ve politik niteliğini güçlendirir. Boş bir vadede sesimizin bize yankı olarak geri dönmesi bir diyalog örneği değildir. Diyalogun kurulabilmesi için bize gelen sesin, bizden çıkan sesteki farklı olması gerekir. Bu farklılığın kendi farklılığını koruyarak karşılıklı tanınmanın kurucu niteliğine dönüşmesi, Alevilik sorunsalının karşılıklı tanınma bağlamında genel karakteristik özelliğini yansıtır. Bu özelliğin en önemli boyutlarından biri toplumsallaştırıcı niteliğidir.

Toplumsal farklılıkların kendi farklılıklarını koruyarak toplumsal aidiyetlerini kurabilmelerinde toplumsal dayanışmanın rolü büyüktür. Toplumsal dayanışmayı sağlamanın yolu, farklı etnik ve dinsel kimlikleri kendi dinamikleriyle birlikte tanımak ve dayanışma ilişkisine dâhil etmektir. Yaşadığımız coğrafyada kadim meselelerden biri olan Alevilik sorunsalının nasıl bir kimlik inşasıyla tanınma talebine dâhil olabileceği, demokratik etik yaşam düşüncesinin bu tanınma talebine nasıl uyum sağlayacağı önemli bir tartışmayı ifade eder. Böyle bir tartışmadan hareketle Türkiye toplumunun bir parçası olan Alevilik incelenmeye açık bir problemdir. Toplumsal ve inançsal örgütlenme biçimi olarak alevi toplumu, hem tarihsel olarak hem de sürüp giden süreçte tanınma biçimleriyle nasıl ilişkilendiği önemlidir. Bu bağlamda Alevi toplumunun tanınma biçimleriyle kurduğu olumlu ya da olumsuz ilişki, Türkiye toplumunun geneline yayılması beklenen simetrik ilişkinin ürünü olan toplumsal dayanışmanın parçası olup olmayacağını belirler. Türkiye toplumunun kültürel mozaığının bir parçası olan Alevilik tartışmalarını özneler-arası karşılıklı tanınma teorisi üzerinden ele almak, hem Aleviliğin tarihsel olarak nasıl şekillendiğini hem de demokratik etik yaşam ekseninde nasıl bir tanınma mücadelesi ortaya konabileceğini örneklemek açısından önemli bir tartışmaya işaret edebilir.

Türkiye'de Alevilik adlandırması çoğunlukla İslam'ın içinden tarihsel, sosyolojik ve dinsel olarak ortaya çıkmış çok geniş (Bektaşî, Tahtacı, Kızılbaş, Zaza, Arap Alevileri vb.) İslami mezhepler yelpazesini ifade eder. Bu çatı adlandırması kendi içinde de

farklı eğilimleri ve ritüelleri ifade ettiği gibi, ortak bir geçmişe de işaret etmektedir. Bu ortak geçmişi düşündüğümüzde sınırlı da olsa Aleviliğe ilişkin kimi tanımlamalar yapılabilir. Bu bağlamda Alevilik, “Hz. Ali yanlılığını, bağlılığını, sevgisini inancına esas alarak oluşan İslamiyet içindeki bir yoldur.”⁶⁹⁵ Dolayısıyla Alevilik, İslami bir yoldur ve o yolun öznesi Hz. Ali’dir. “Alevi kelimesi sözlük bakımından bir kişinin Hz. Ali’ye mensup olması demektir.”⁶⁹⁶ Bu temel kabulden hareketle “Alevilik, bir takım temel ve belirleyici öğelerin bir araya gelmesiyle oluşmuş ve sistemleşmiştir.”⁶⁹⁷ Bu temel ve belirleyici öğeleri şöyle sıralayabiliriz:

Hz. Ali kültü, inancı. Bu kült yolun esasıdır. (...) *Üçler*; yani Allah-Muhammed-Ali. (...) *Beşler*; yani Pençe-i Ali-Baba denilen Ehlibeyt. (...) *Yediler*; yani Üçler ile Hasan, Hüseyin Hatice ve Fatma Ana’nın bulunduğu kesim. (...) *Yedi Ulular*; çoğu kez bunlar da Yediler’den bilinirler. Ama Yedi Ulular, Alevi-Bektaşiliğin oluşmasında düşünceleriyle önemli katkı sunan ünlü yedi ozandır. (...) Oniki İmamlar. Hz. Ali, Hasan, Hüseyin, Zeynel Abidin, Muhammed Bakır, Cafer-i Sadık, Musa-ı Kâzım, Ali Rıza, Muhammed Taki, Aliyün Naki, Hasan-ül Asker, Muhammed Mehdi’dir. (...) Kırklar ve Kırkların oluşturduğu “Kırklar Meclisi”. (...) *Musahiplik*. (...) *Cem*. (...) “*Dört Kapı Kırk Makam*”.⁶⁹⁸

Bir inanç olarak Aleviliğin temel ve belirleyici öğelerinden bahsetsek de, “Aleviliğin belli başlı bir kuramcısı, teorisyeni yoktur.”⁶⁹⁹ Alevilik, İslam içinde doğmuştur olmasıyla beraber, “kimi toplumsal, siyasal ve kültürel koşullardan yola çıkarak kendine özgü kültürel, inançsal ve yapısal kimliğinin oluşmasında etkili olan ana temalar yaratmıştır.”⁷⁰⁰ Dolayısıyla Alevilik nitelemesi ortak bir geçmişin belirleyici öğelerinden farklı anlamları niteleyen genel bir adlandırmayı ifade eder. Bu bağlamda, “Arap ve Fars coğrafyasında Alevi nitelemesi, ‘Ali soyundan’ gelenleri, ‘Alevi evinden’ çıkanları ifade eden bir anlam taşımaktadır.”⁷⁰¹ Bu alıntıda geçen Arap ve Fars coğrafyasında vurgulanan ‘Ali soyundan’ ve ‘Alevi evinden’ vurgusu İslam içi bir mezhep olarak Ali taraftarlığına (Şia) ya da Şiilik mezhebine işaret etmektedir. “Şiilik, İslam içi ilk saflaşmada Ali tarafını tutanların sonradan, Acem kültürel birikimlerinin de katkısıyla şekillendirdikleri ortodoks İslam mezhebinin adıdır.”⁷⁰²

⁶⁹⁵ Öz, Baki (2002). “Bir Alevilik Tanımlaması ya da Alevilik Tanımına Kuramsal Bir Yaklaşım”, *Folklor/Edebiyat Alevilik Özel Sayısı-I* (s. 69). Sayı. 29. Dizgi ve Ofset Hazırlık Uluslararası Ltd. Şti.

⁶⁹⁶ Eskiocak, Nasreddin (2014). *İlk Alevi Kimdir?* (s. 10). İstanbul: Can Yayınları.

⁶⁹⁷ Öz, Baki (2002). “Bir Alevilik Tanımlaması ya da Alevilik Tanımına Kuramsal Bir Yaklaşım”, *Folklor/Edebiyat Alevilik Özel Sayısı-I* (s. 69). Sayı. 29. Dizgi ve Ofset Hazırlık Uluslararası Ltd. Şti.

⁶⁹⁸ A. g. e., s. 70, 71, 72.

⁶⁹⁹ A. g. e., s. 74.

⁷⁰⁰ A. g. e., s. 69.

⁷⁰¹ Aydın, Erdoğan (2017). *Kimlik Mücadelesinde Alevilik* (s. 92). İstanbul: Literatür Yayınları.

⁷⁰² A. g. e., s. 92.

Bir inanç olarak Aleviliği ortodoks yorumdan farklı olarak “inanç/kimlik ismi anlamında ilk kullananlar ise, bîatını inançlı Nusayriler olacaktır.”⁷⁰³ Bu bağlamda ‘Arap Alevileri’ olarak da nitelenen Nusayriler, Şiilikten farklı olarak heteredoks bir inanç olmakla birlikte, biçimsel olarak da Anadolu Alevilerden de farklı ritüellere sahiptir. Aydın’a göre Şii ortodoks inanç mezhebinden farklı olarak Ali’yi esas alma olarak “Alevilik kavramsallaştırması, Nusayrilerden Kızılbaşlara, yani Anadolu’daki diğer Ali’ci/bîatını topluluklara geçecektir.”⁷⁰⁴ Alevilik kavramsallaştırmasının bir varyantı olarak Arap Alevileri, bu çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Eş deyişle, bu çalışmanın amacı Türkiye’de Alevilik üst kimliği içerisinde değerlendirilen ve Arap Alevileri olarak tanımlanan topluluğun kendi özgül toplumsal, siyasal ve kültürel dinamiklerini tanıma süreciyle ilişkilendirmektir.

5.2.1. Arap Alevilerin (Nusayrilerin) tarihsel gelişimi

Ana hatlarıyla Arap Alevilerinin tarihsel arka planı, yedinci yüzyılın başında (Miladi 610) Hz. Muhammed’in vahiy yoluyla kendisine iletiildiği söylenen bilgiler eşliğinde yeni bir din olarak ortaya çıkan İslam’a dayanır. Geleneksel rivayetlere göre Hz. Muhammed, vahiyle gelen bu bilgileri önce Mekke’de ardından da Medine’de yeni bir dinin esaslarını oluşturacak şekilde bulunduğu topluma aktararak yeni bir toplumsal yapı oluşturmuştur. Bu toplumsal yapının temelleri her ne kadar Mekke’de atılmış olsa da, uzun ve zorlu mücadeleler sonucunda ancak Medine’de kurumsallaşabilmiştir. Hz. Muhammed Mekke’de kendisine ve tebliğ ettiği mesajlara inanan küçük bir grupla sınırlı kalmıştır. Hz. Muhammed erken yaşta babasını kaybettiği için amcası ve Hz. Ali’nin babası Ebu Talib’in yanında büyümüştür. Ebu Talib, Mekke’nin önde gelen aile reislerinden biri olduğundan, hayattayken Hz. Muhammed’i düşmanlarına karşı koruyabilmiştir. Ancak Ebu Talib M. 622’de vefat ettikten sonra Hz. Muhammed’e olan baskı artmış ve Mekke’den Medine’ye göç etmek zorunda kalmıştır. “Göç edeceği akşam Hz. Ali onun yatağında fedai ve diğer ev halkına koruyucu olarak yatar.”⁷⁰⁵ Böylece Hz. Ali, Hz. Muhammed’in Mekke’den Medine’ye gitmesine vesile olmuş ve ardından ailesiyle birlikte peşinden gitmiştir. Küçük bir grupla Mekke’den Medine’ye göç eden Hz. Muhammed, “uzun ve zorlu bir mücadelenin ardından, kendini peygamber olarak kabul eden ve ortaya koyduğu inançlara göre yaşamayı ilke

⁷⁰³ A. g. e., s. 92.

⁷⁰⁴ A. g. e., ss. 92, 93.

⁷⁰⁵ Eskiocak, Nasreddin (2014). *İlk Alevi Kimdir?* (s. 16). İstanbul: Can Yayınları.

edinen yeni bir topluluk meydana getirebilmeyi başarmıştır.”⁷⁰⁶ Bu başarısı dini olduğu kadar askeri ve siyasi alanda da kendini gösterdi. Böylece Arap yarımadasında parçalı olan kabileleri tek bir yönetim altında birleştirmiştir. Daha sonra M. 632’de Hz. Muhammed’in vefatıyla birlikte yeni kurulan ve devletleşme yolunda önemli adımlar atan topluluk, “kim yönetecek” kriziyle karşı karşıya kalmıştır. “Bu konu etrafında yaşanan tartışma ve gruplaşma İslam toplumunda sürekli hal alacak bir ayrışmanın, Sünni-Şii ayrışmasının başlangıcı olmuştur.”⁷⁰⁷ Bu bölünme, İslam toplumu içindeki ayrışmanın niteliğinin dini değil siyasi olduğunu gösterir. Ayrışma peygamberin ölümünden sonra topluluğu yönetme hakkının (halifelik) Hz. Ali’de olduğunu savunan Hz. Ali taraftarları ile peygamberin ölmeden önce yönetime kimin geçeceğini açıkça tayin etmediğini savunan Kureyş kabilesi arasında olmuştur. Hz. Ali taraftarları özellikle Veda Haccı olarak bilinen Gadir Hum Biatı’nı işaret ederek peygamberin Hz. Ali’yi vâsi ve veli olarak açıkça tayin ettiğini ileri sürer. Bu nedenle Aleviler ve özellikle Arap Alevileri “Gadir Hum Biatı’na en büyük tarihi olay, gerçekleştiği güne de en önemli gün gözüyle bakarlar.”⁷⁰⁸

5.2.2. Gadir Hum Biatı

Peygambere gelen son emir olarak bilinen Gadir Hum Biatı, “Hicret’in Onuncu yılı, Zilhicce ayının Onsekizi’nde”⁷⁰⁹, peygamber son “Veda Haccı”nın ardından Mekke’den Medine’ye dönerken Gadir Hum denen yerde gerçekleşen olaydır. Birçok kaynağa göre bu olayda Hz. Muhammed, Hz. Ali’yi yanına çağırıp elini kaldırır ve lehinde bir konuşma gerçekleştirir. Bu konuşmada Peygamber; “*Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır*” dedi. *‘Allahım ona dostluk edene dostluk, düşmanlık edene düşmanlık, yardım edene yardım et, onu ortada bırakanı ortada bırak ve kendisi nereye yönelirse hakkı da oraya yönelt.*”⁷¹⁰ Bu konuşmadan sonra orda bulunup bu konuşmaya şahit olan Ebu Bekir ve Ömer başta olmak üzere kabile reisleri ve kalabalık Hz. Ali’yi kutlar. Bu olay Sünni ve Şii tarihinde en tartışmalı konulardan birine ve

⁷⁰⁶ Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (s. 23). Adana: Karahan Kitabevi.

⁷⁰⁷ A. g. e., s. 23.

⁷⁰⁸ Et-Tavil, M.E.G. (2015), *Arap Alevileri Tarihi* (s. 29). Çev. İsmail Özdemir. Adana: Karahan Kitabevi.

⁷⁰⁹ A. g. e., s. 30.

⁷¹⁰ A. g. e., s. 29. Bkz. Reyhani, Mahmut (2013). *Gölgesiz Işıklar III Mezhepte Aleviler* (ss. 71-76). İstanbul: Can Yayınları. Eskiocak, Nasreddin (2014). *İlk Alevi Kimdir?* (ss. 33, 34). İstanbul: Can Yayınları. Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (ss. 23, 24). Adana: Karahan Kitabevi. Türk, Hüseyin (2005). *Anadolu’nun Gizli İnancı Nusayrilik* (ss. 139-146). İstanbul: Kaknus Yayınları. Kaya, Ali (2008), *Alevilik’te İnanç Sohbetleri* (ss. 123-127). İstanbul: Can Yayınları.

kadim bir ayrışmaya işaret eder. Bu ayrışma konuşmada geçen “Mevla” kelimesinin nasıl yorumlanacağı üzerinde şekillenir. Reyhani’ye göre “Mevla sözcüğü Türkçemizde Allah’ın bir adı olmakla beraber maliki’ye ve lider anlamını veriyor yalnız. Arapçada ise 20 den fazla anlamı vardır.”⁷¹¹ Şiiler konuşmada geçen “Mevla” kelimesini lider anlamını kabul ederken, Sünniler kelimeyi arkadaşı, yakın akraba anlamında kullandığını ileri sürerler. “Böylece Sünni yorumda Peygamber, Hz. Ali’nin konumuyla ilgili olarak herhangi bir dinsel ve politik tavrı/duruşu ifade etmemiş, sadece takipçilerine, kuzeni ve damadı olan Ali’ye büyük saygı göstermeleri gerektiğini işaret etmiştir.”⁷¹² Buna karşılık Et-Tavil’e göre Gadir Hum Biatı’nda “Ali’ye içtenlik ve hoşnutlukla biat edenler Alevilerin öncüleriydiler, Alevilik buradan başladı.”⁷¹³ Ve tarih boyunca Hz. Ali’nin hakkının gasp edildiğine inandılar.

İslamiyet içindeki ayrışmanın siyasi olduğunu gösteren bir başka kanıt ise Hz. Muhammed’in vefatından hemen sonra başkanlık için aralarında çekişmenin olmasıdır. “Ensar bu hakkın kendisine ait olduğunu iddia etti. Çünkü Peygamber kendi şehirlerinde öldü, aralarında yaşıyordu ve onlar da onun yardımcılarıydılar. Kureyşliler itiraz edip bu hakkı kendileri için talep etti.”⁷¹⁴ Siyasi iktidara sahip olma kavgası “Arabistan’da İslam öncesi geleneksel kabilevî çatışmanın farklı bir yolda yeniden başlamasına neden olmuştu.”⁷¹⁵ Bu kargaşa içinde Hz. Ali, İslam’ın karşı karşıya kaldığı dağılma tehlikesini fark etmiş ve halife olma hakkından feragat edip Ebu Bekir’in halifeliğine sessiz kaldı. “Anlaşmazlık olup çekişmenin şiddeti artınca, Ömer b. el-Hattab kalktı, Ebu Bekir’e biat etti.”⁷¹⁶ Selman el-Farisi gibi o dönemin kimi Alevi büyükleri başta Ebu Bekir’e biat etmeyi kabul etmeseler de daha sonra biat etmeyi kabul ettiler. “İlk mücadeleyi kaybeden Şia, heyecanını yitirerek geri çekilmiş Ali de siyasal alandan uzaklaşmıştır.”⁷¹⁷ Bu ayrışma nihayetinde İslamiyette önemli yer tutan Ehlibeyt ve Oniki İmamlar ile halifeliğin ayrışmasıdır. Böylece Şiilere göre Gadir Hum Biatı yerine getirilmemiş ve Hz. Ali’nin yalnızlaşma, ardılları olarak Şiilerin ise gizlilik serüveni başlamış oldu.

⁷¹¹ Reyhani, Mahmut (2013). *Gölgesiz Işıklar III Mezhepte Aleviler* (s. 75). İstanbul: Can Yayınları.

⁷¹² Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (s. 24). Adana: Karahan Kitabevi.

⁷¹³ Et-Tavil, M.E.G. (2015), *Arap Alevileri Tarihi* (s. 29). Çev. İsmail Özdemir. Adana: Karahan Kitabevi.

⁷¹⁴ A. g. e., s. 46.

⁷¹⁵ Kiremit, İlker (2012). “XIX. Yüzyılda Nusayriler (Arap Alevileri)”, *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (s. 43). Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

⁷¹⁶ Et-Tavil, M.E.G. (2015), *Arap Alevileri Tarihi* (s. 46). Çev. İsmail Özdemir. Adana: Karahan Kitabevi.

⁷¹⁷ Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (s. 24). Adana: Karahan Kitabevi.

Gadir Hum Biatı Aleviler için önemli bir olaydır. Ancak Şiiliğin içinden doğmuş Arap Alevileri için bu günün anlamı daha merkezidir ve en önemli bayram olarak kutlanır. Çünkü “Gadir bayramı, Nusayriler tarafından açıkça ifade edilmese de, Hz. Ali’nin tanrılık vasıflarının Hz. Muhammed tarafından ilan edildiği gün olarak kabul edilir.”⁷¹⁸ Bu nedenle Arap Alevileri Gadir bayramını, tarihi her yıl değişmekle birlikte (Hicri takvime göre Zilhicce ayının Onsekizinde) o günü en önemli bayram olarak sayarlar. Öyle ki çoğu ritüelleri gizli olan Arap Alevilerinin bu ritüeli topluluğun kendini kamusal alanda en çok gösterdiği, topluluğun en çok kamusal alana çıktığı gündür. Arap Alevi inancına göre Gadir Hum bayramında cehennem ateşi söner, ölenler cennete gider, bütün Arap Alevi esnafı kepenklerini indirir, hiçbir araç tekerleği ticari amaçla döndürülmez. Kısaca bir günlüğüne hayat durur ve Arap Alevileri açık olarak kendi ritüellerini yaşarlar.⁷¹⁹ İbadetleri gizli ve tarih boyunca kendini gizleme mecburiyetinde kalmış bir topluluğun Gadir Hum bayramında kendi inancını bu kadar açık yaşaması, bir bakıma topluluğun kendini kamusal alanda tanıyabilme ve tanıtabilme imkânını ifade eder. Bu açıdan Gadir Hum bayramı, Arap Alevi topluluğun tanınma talebinde önemli bir vurguyu ifade eder. Çünkü tanınma, kendini kamusal alanda ifade edebildiği oranda bir söylem olmaktan çıkıp günlük hayatın bir parçası olmaya başlar. Bu bağlamda Arap Alevi topluluğun kendini kamusal alanda ifade edebilmesi, kendi topluluğunun ayırt edici nitelikleri açıkça ifade edebilmesi ile mümkündür. Bu topluluğun kendini ifade edebilmesinde önemli noktalardan biri de topluluğun nasıl adlandırılacağı sorunudur. Çalışmamızda şimdiye kadar bu topluluğu Arap Alevileri olarak adlandırsak da topluluk üzerine yazılmış eserlerin çoğunda topluluk, “Nusayriler” olarak adlandırılmıştır. Bu bağlamda topluluğun nasıl adlandırılacağı sorunu diğer Alevilerde olduğu gibi Arap Alevilerde de önemli bir sorundur.⁷²⁰ Bu sorunu çözümlenebilmek için Nusayri terimini kökenini ve bu terimin Arap Alevileri ile tarihsel-sosyolojik ilişkisini incelemek gerekir.

⁷¹⁸ Türk, Hüseyin (2005). *Anadolu’nun Gizli İnancı Nusayrilik* (s. 140). İstanbul: Kaknus Yayınları.

⁷¹⁹ Bkz. Türk, Hüseyin (2005). *Anadolu’nun Gizli İnancı Nusayrilik* (s. 140). İstanbul: Kaknus Yayınları.

⁷²⁰ Bektaşili, Sufilik gibi alanlarda önemli araştırmalara imza atan Türkolog Irene Melikoff, Alevilik-Bektaşilik üzerine yazdığı *Uyur İdik Uyardılar* adlı eserde Alevi ya da Bektaşi arasında hangi deyim kullanmanın daha uygun olacağını bir sorun olarak ortaya koyar. Alevilik ile Bektaşiliğin birbirinden ayrılmaz iki deyim olduğunu belirtmekle birlikte aralarında sosyal olarak temel bir farkın olduğunu vurgular. Melikoff bu yorumda Alevilik deyimini çok dar anlamda ele aldığını belirtmek gerekir. Çünkü Melikoff, Bektaşilik ile Alevilik arasındaki sosyal farkın Bektaşiliğin daha çok kent merkezleri yörelerinde toplandığını, Aleviliğin ise göçebelikten ve dağlık bölgeden geldiğini belirtir. Bu yorumdan bağımsız olarak Melikoff’un Bektaşilik ile Alevilik adlandırması arasındaki soruna işaret etmesi

5.2.3. Nusayri teriminin kökeni

Arap Alevi geleneğini tanımlarken ilk olarak topluluğu adlandırma sorunu karşımıza çıkmaktadır. “Bâtını karakteri dolayısıyla ismi, tarihi ve inanç yapısı hakkında önemli bilgi eksikliği bulunan ve çelişkili görüşlere konu olan Nusayrilik, mensuplarınca yayımlanan eserler ve akademik araştırmalar sayesinde bir dereceye kadar aydınlatılabilmektedir.”⁷²¹ Bu bağlamda topluluğun tarihsel olarak “Arap Aleviler” ve “Nusayriler” olarak adlandırıldığını görüyoruz. “Nusayriler” adlandırmasında kelimenin anlamına ve tarihsel olarak neye işaret ettiğine bağlı olarak iki farklı yorum gelişmiştir. Muhammed Emin Galip Et-Tavil⁷²², Nusayrilik adlandırmasının topluluğu küçümsemek için kullanıldığını ileri sürer. “Kimileri *Nusayriler* adının Seyyid Ebu Şuayb Muhammed b. Nusayr el-Basri en-Numeyri’ye nispetle verildiğini sanır. Oysa doğrusu, bu adın dağın adından türetildiğidir.”⁷²³ Ayrıca Et-Tavil’e göre *Nusayra* ya da Nusayri, küçük yardım anlamına gelmektedir. Sonraları *Nusayri* kelimesi en çirkin aşağılama kelimelerinden biri oldu.⁷²⁴ Diğer yandan başta Mahmut Reyhani olmak üzere birçok araştırmacı ise Nusayrilik adlandırmasının topluluğun kurucusu olarak kabul edilen Muhammed b. Nusayr el-Basri en-Nümeysi ismini işaret ettiğini kabul eder. Bu iki yorumun temel aldığı referans noktalarını ele alırsak, günümüze kadar devam eden adlandırma sorunu daha açık hale gelmiş olur. Louis Massignon’a göre Nusayri sözcüğü Latince ‘nazerini’ kelimesinin bozulmuş şekline, Kufe’deki Nâşurâya köyünün adına, Naşrani (Hristiyan) kelimesine, Hz. Ali’nin oğlu veya azatlısı ‘Nuşayr’ ismine, Nusayriliğin kurucusu sayılan Muhammed b. Nusayr ismine işaret etmektedir.⁷²⁵ Massignon, Nusayri sözcüğünün bu anlamlar arasında Nusayriliğin kurucusu olarak bilinen Muhammed b. Nusayr ismini nitelediğini düşünür.

Baalbek ve Hims (Hums, Humus-ç.n.) tarafları fethedilince Ebu Ubeyde yardım istedi. Irak’tan Halid b. el-Velid, Mısır’dan Amr b. el-As, Medine’den de Gadir Hum Biati’na katılmış Ensar’dan dört yüz elli mücahidi aşkın bir Alevi topluluğu yardımına yetişti. Bu son yardım

bakımından önemlidir. Melikoff, Irene (2015). *Uyur İdik Uyardılar* (ss. 29-50). Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları.

⁷²¹ Üzümlü, İlyas (2007). *TDV İslam Ansiklopedisi* (s. 270). “Nusayrilik”, Cilt. 33.

⁷²² Muhammed Emin Galip Et-Tavil, Arap Alevilerinin en dinamik dönemlerinden biri olan 1900’lü yıllara şahitlik yapmış, Osmanlı’nın birçok vilayetinde polis müdürlüğü yapmış ve *Arap Alevileri Tarihi* adlı eseri yazarak topluluğun tanınmasında merkezi rol oynamıştır.

⁷²³ Et-Tavil, M.E.G. (2015), *Arap Alevileri Tarihi* (s. 257). Çev. İsmail Özdemir. Adana: Karahan Kitabevi.

⁷²⁴ Bkz. A. g. e., s. 257.

⁷²⁵ Louis, Massignon (1964). *Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi* (s. 365). Cilt. 9. M.E.B. Yayınları.

orduya katılınca, ordu kısmen başarılı olabildi, bu küçük kuvvete *nusayra* (küçük yardım, yardımcı-ç.n.) dendi. Cihadın kurallarından bir tanesi fethedilen toprakların fetheden orduya verilmesiydi. Nusayra grubunun aldığı topraklara *Nusayra Dağı* dendi. Bu Hulv Dağı'yla şimdiki Umraniye bucağının bir kısmından oluşuyordu. Sonradan bu ad Lübnan Dağı'ndan Antakya'ya dek Alevilerin yaşadığı bütün dağların özel adı oldu. (...) Buraya yerleşen Alevilerin şimdi burada yaşayan Alevilerin ataları olduğunu söyleyebiliriz.⁷²⁶

Et-Tavil, Nusayra terimini küçük yardım ve Lübnan'dan Antakya'ya kadar uzanan sıradağların özel adı olarak ele aldığı için topluluğun Nusayriler olarak adlandırılmasına karşı çıkmıştır. Çünkü Et-Tavil'e göre bu adlandırma bu topluluğu aşağılamak, küçümsemek için kullanılmaktadır. Günümüzde Antakya, Adana, Mersin bölgesinde yaşayan topluluğun ileri gelenleri genel olarak kendileri için Nusayri ismini değil Arap Alevi ismini kullanılmasını tercih etmektedir. Arap Alevi isminin kullanılması Nusayri isminin dışlanmasını gerektirir mi? Reyhani'ye göre Nusayri adını reddetmek topluluğun kurucusu olarak kabul ettiğimiz Muhammed b. Nusayr ismine bir ihanettir. Bu nedenle Reyhani, Nusayri ismini kullanmayı bırakmanın doğru olmadığını vurgular.⁷²⁷ Tarihsel olarak baktığımızda topluluk 19. yüzyıla kadar Nusayriler olarak adlandırılırken, Alevi/Arap Alevi adlandırması 19. yüzyıldan sonra başlamıştır. Melikoff'a göre "Osmanlı arşiv belgelerinde, XIX. yüzyıldan önce, 'Alevi' deyimine rastlanmamaktadır."⁷²⁸ Dolayısıyla uzun yıllar bu topluluk Nusayri olarak adlandırılmış ve 19. yüzyılla birlikte Alevi/Arap Alevileri adlandırması Nusayri adının yerini almıştır. O halde Arap Alevi adlandırmasını kullansak bile Nusayri adlandırması da bu topluluğu ifade edebilir durumdadır. Ancak Nusayri adlandırmasını kullandığımızda, 'Nusayri' kelimesinin topluluğun kurucusu olarak kabul edilen Muhammed b. Nusayr'a işaret ettiğini unutmamak gerek. Çünkü Arap Alevileri olarak adlandırdığımız topluluk üzerine yapılan çalışmalar, topluluğun 9. yüzyılın ortalarında Irak'ta yaşayan Muhammed b. Nusayr'a dayandığını ileri sürmektedir. Ayrıca bu topluluk, Et-Tavil'in de ifade ettiği üzere, Lübnan'dan Antakya'ya kadar uzanan Nusayra dağlarında yaşamıştır. Daha açık ifade edersek "Nusayriler (Arap Alevileri) Lübnan, Suriye ve Türkiye'nin güneyinde Adana, Mersin

⁷²⁶ Et-Tavil, M.E.G. (2015), *Arap Alevileri Tarihi* (s. 50). Çev. İsmail Özdemir. Adana: Karahan Kitabevi.

⁷²⁷ Reyhani Mahmut (2003), *Tarihsiz Bir Milletlin Acıklı Tarihi*, Koç Ofset, s. 5. Bkz. Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (s. 301). Adana: Karahan Kitabevi.

⁷²⁸ Melikoff, Irene (2010). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe* (s. 341). Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitaplığı.

ve özellikle de Hatay’da yaşamaktadır.”⁷²⁹ Bâtini-zahiri ilişkisi Arap Alevilerinin bütün inanç sistemine sirayet etmiş olsa da bâtni ile gizlilik arasındaki ilişki her bölgede farklı boyutta yaşanmıştır. Bu bağlamda Hatay’da yaşayan topluluk diğer bölgelere göre daha gizli bir cemaat örgütlenmesine sahip olmuştur. “Geleneklerini ve inançlarını korumanın, yaşamlarını sürdürmenin bir yolu olarak gördükleri ‘gizliliği’ ve kapalı cemaat yaşamını tamamıyla bir korunma ve savunma mekanizması olarak bugüne kadar sürdürmüşlerdir.”⁷³⁰ Dolayısıyla Nusayrilik ve Arap Alevileri adlandırması aynı topluluğun farklı tarihsel aşamalarını ifade ettiği için iki adlandırma da meşru olarak kabul edilebilir. Bu meşruiyeti daha açık kılmak adına topluluğun nasıl kurulduğuna ve tarihsel olarak nasıl bir dönüşüm yaşadığına bakmamız gerekiyor.

Arap Alevileri olarak Nusayrilik, “İmamiye Şiiliği’nin içinden doğup İslam inancı üzerine bâtni yorum getirerek kendine özgü akaid ve ritüeller yaratmış bir mezheptir.”⁷³¹ İmamiye Şiiliği olarak ele alınmasının nedeni inancın kurucusu olarak kabul edilen Muhammed b. Nusayr’ın on birinci İmam olan İmam Hasan el-Askeri’nin Bâb’ı (kapısı) olmasıdır. Arapça kökenden gelen Bâb kelimesi kapı anlamına gelir. Ve İmamiye Şiiliği’ne göre on ikinci İmam olan Muhammed el-Mehdi hariç her İmamın bir Bâb’ı vardır. İmam ile onun Bâb’ı arasındaki ilişki “Hz. Muhammed’in ‘Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısı’ sözünden yola çıkarak”⁷³² kurulmuştur. On iki İmam kendilerini Peygamberin vasileri olarak gördükleri için her İmam kendine bir Bâb seçmiştir. Ve İmamdan sonra yetkili kişi olarak o kabul edilir.⁷³³ Dolayısıyla Aleviliğin bir kolu olan Arap Aleviliği on birinci İmam Hasan el-Askeri’nin Bâb’ı, öğrencisi ve yakın dostu olan Muhammed b. Nusayr (vefatı, M. 883) tarafından IX. yüzyılda Irak’ın Kufe ve Samarra şehirlerinde kurulduğu kabul edilmektedir.⁷³⁴

⁷²⁹ Türk, Hüseyin (2018/17). “Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi”, *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* (s. 54).

⁷³⁰ A. g. e., s. 54.

⁷³¹ Kiremit, İlker (2020). “Nusayriler (Arap Alevileri) Üzerine Bir Değerlendirme: Kimlik ve Öteki Olma”, *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşılık Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel* (s. 369). İstanbul: İletişim Yayınları.

⁷³² Türk, Hüseyin (2018/17). “Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi”, *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* (s. 58).

⁷³³ İmam Hasan el-Askeri öldükten sonra İmamiye geleneği üçe ayrıldı. Birinci grup çalışmanın konusunu oluşturan Muhammed b. Nusayr’ın önderliğini kabul eden Nusayrilerdir. İkinci grup Hasan el-Askeri’nin ashabından olan Ebu Yakup İshak en-Nahai’nin Bâb olduğuna inanan İshakilerdir. Üçüncü grup da Bâb geleneğine inanmayıp kendilerini Cafer es-Sadık’ın kitaplarıyla yetiştiren el-Caferiyye grubudur. Bkz. Et-Tavil, M.E.G. (2015), *Arap Alevileri Tarihi* (s. 129). Çev. İsmail Özdemir. Adana: Karahan Kitabevi.

⁷³⁴ Bkz. Türk, Hüseyin (2018/17). “Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi”, *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* (ss. 60, 61). Atlioğlu, Yasin (2016). “Nusayriler: Arap Alevileri”, *Uluslararası*

Nusayr, kendine Şii-Bâtını ekseninde bir yol belirlemiştir. Nusayr'dan sonra gelen dini önderler topluluğa yol göstererek günümüze kadar gelmesini sağlamıştır. Nusayr, kendisinden sonra Irak'ın Cenbela kasabasında doğan Muhammed el Cennan el Cünbulani'yi dini önder olarak tayin etmiştir. El-Cünbulani bir yandan topluluğa tasavvuf ve sufilik ekleyerek yeni bir zemin oluştururken, diğer yandan da yetiştirdiği öğrencileri çevre bölgelere göndererek topluluğun yayılmasını sağlamıştır. Nusayri inancını yaymak için Irak'tan Mısır'a geçen el-Cünbulani, burada daha sonra topluluğun karakteristik özelliğini kazandıracak olan Hüseyin b. Hamdan el-Hasibi ile tanışır. El-Cünbulani, "el-Hasibi'yi etkileyerek tarikatına sokmasıyla dini öğretinin bağımsız ve geniş kitlelere hitap eden bir fırka hale gelmesinin yolunu açmıştır."⁷³⁵ El-Cünbulani öldükten sonra vasiyeti üzerine el-Hasibi Nusayri Alevilerinin dini önderi oldu. El-Hasibi'ye kadar Nusayrilik inancı sözlü gelenek üzerinden örgütlenirken, el-Hasibi ile birlikte kendisinin yazmış olduğu ve onaltı sureden oluşan *Kitab-ul Mecmu* topluluğu bir araya getiren başvuru kitabı oldu. *Kitab-ul Mecmu*, Arap Alevi inancının ve bu inanca bağlı topluluğun karakteristik özelliğinin oluşmasında önemli bir yere sahiptir. Ayrıca eser, topluluğun dini dünya görüşünü anlattığı için dini eğitim ve ibadet kitabı olmuştur. Kilikya bölgesi olarak bilinen Adana, Mersin, Hatay illerinde yaşayan Arap Alevileri, ortalama 13-14 yaşına gelen erkek çocuklara amcalık geleneği olarak bilinen namaz öğretme geleneğinde bu eser okutulur.

El-Hasibi hem yazılı eser bırakarak topluluğun karakteristik özelliğini oluşturduğu hem de topluluğun Halep ve Bağdat'da yayılmasına vesile olduğu için birçok yazar tarafından Arap Alevi topluluğun asıl kurucusu olarak kabul edilmektedir.⁷³⁶

El-Hasibi gerçekten el-Cunbulani aracılığıyla Muhammed b. Nusayr'dan kendisine ulaştırılmış olan bilgi ve değerleri daha sistematik bir yapıya kavuşturup, takipçilerini daha örgütlü bir yapı içerisinde birleştiren, dağınık haldeki güçleri bir 'topluluk' haline getirip, düzenlediği inanç esasları doğrultusunda davasını yaymaya girişen teorik ve eylemsel bağlamda büyük bir lider olmayı başarmış bir şahsiyettir.⁷³⁷

Politikada Suriye Krizi (ss. 158, 159). İstanbul: Beta Yayınları. Çiçek, Ali Duran (2005/34). "Nusayri Aleviler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (s. 269).

⁷³⁵ Athloğlu, Yasin (2016). "Nusayrilik: Arap Alevileri", *Uluslararası Politikada Suriye Krizi* (s. 159). İstanbul: Beta Yayınları.

⁷³⁶ Bkz. Kiremit, İlker (2020). "Nusayrilik (Arap Alevileri) Üzerine Bir Değerlendirme: Kimlik ve Öteki Olma", *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik Tarih-Kimlik-Inanç-Ritüel* (s. 370). İstanbul: İletişim Yayınları. Türk, Hüseyin (2018/17). "Nusayrilik'in Tarihi Kökeni ve Gelişmesi", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* (s. 62). Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (s. 27). Adana: Karahan Kitabevi.

⁷³⁷ Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (s. 28). Adana: Karahan Kitabevi.

El-Hasibi, 10. yüzyılın ilk yarısında düşüncelerini açık propaganda yaparak yaymaya çalışması hem kendisini hem de öğrencilerini tehlikeye düşürmüştür. Çünkü o dönemde Irak'ta Karmati isyanı baş göstermiş ve "Hallac-ı Mansur'un Bağdat'ta idamıyla birlikte de geniş bir tutuklama başlatılmıştır."⁷³⁸ İslam'a aykırı inanç ve faaliyetlerde bulunduğu gerekçesiyle el-Hasibi tutuklanmış ve "926'dan 945'e kadar hapiste kalan el-Hasibi daha sonra gizemli bir biçimde hapisten kurtulup Suriye'ye"⁷³⁹ kaçmıştır. Suriye'de daha temkinli ve gizli bir örgütlenme içinde olan el-Hasibi, Irak'ta yönetimi Şi'i yanlısı Büveyhilerin, "Mısır ve Suriye'nin bir bölümünde İsmailî Fatımilerin ve Halep bölgesinde Şi'i Hamdanilerin egemenlik kurması, Şi'i İslam'ın siyasi gücünü artırmış ve dolayısıyla da el-Hasibi'ye yeni öğretiyi yaymak için uygun bir siyasi konjonktür sağlamıştır."⁷⁴⁰ El-Hasibi hem Bağdat'ta Büveyhiler tarafından hem de Halep'te Hamdaniler tarafından büyük saygı görmeye başlar. El-Hasibi'nin Buveyhoğulları, Hamdanoğulları ve Fatımiler'den öğrencileri vardı. "Hepsi de din ve akaid bilgilerini adı geçen bu en büyük şeyhlerinden aldılar, ona *Şeyhuddin* (Dinin Şeyhi-ç.n.) adını verdiler."⁷⁴¹ El-Hasibi Halep'teyken *el-Hidayetü'l Kübra* ve *Maide* adlı kitaplarını Hamdani hükümdarı Seyfuddevle'ye ithaf etmiştir.⁷⁴²

Onuncu yüzyılın ortalarında, el-Hasibi Halep şehrinde 957'de öldüğünde, Arap Alevilerinin Halep ve Bağdat olmak üzere iki merkezi olmuştu. "Seyyid Ali el-Cisri, Seyyid el-Hasibi'nin Bağdat'taki dini başkanlık vekiliydi."⁷⁴³ Ancak "el-Cisri'nin kontrolündeki Bağdat'taki cemaat hakkında çok fazla bilgi olmasa da cemaatin Moğolların kenti ele geçirmesinden sonra ortadan kalktığı sanılmaktadır."⁷⁴⁴ Dolayısıyla günümüze kadar gelen Arap Alevi topluluğunu Halep'teki örgütlenmenin uzantısı olarak düşünebiliriz. Çünkü 1258'de Moğolların Bağdat şehrine girip şehri yağmalamasının dışında, el-Cisri'den sonra topluluğun başına kimin geçtiği ve topluluğun gelişim süreciyle ilgili bilgiler bulunmamaktadır. El-Hasibi'nin Halep'teki

⁷³⁸ A. g. e., s. 29.

⁷³⁹ Atlıoğlu, Yasin (2016). "Nusayriler: Arap Alevileri", *Uluslararası Politikada Suriye Krizi* (s. 159). İstanbul: Beta Yayınları.

⁷⁴⁰ A. g. e., s. 159.

⁷⁴¹ Et-Tavil, M.E.G. (2015), *Arap Alevileri Tarihi* (ss. 127, 128). Çev. İsmail Özdemir. Adana: Karahan Kitabevi.

⁷⁴² Bkz. Türk, Hüseyin (2018/17). "Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* (ss. 62, 63). Bkz. Et-Tavil, M.E.G. (2015), *Arap Alevileri Tarihi* (s. 128). Çev. İsmail Özdemir. Adana: Karahan Kitabevi.

⁷⁴³ Et-Tavil, M.E.G. (2015), *Arap Alevileri Tarihi* (s. 128). Çev. İsmail Özdemir. Adana: Karahan Kitabevi.

⁷⁴⁴ Atlıoğlu, Yasin (2016). "Nusayriler: Arap Alevileri", *Uluslararası Politikada Suriye Krizi* (s. 159). İstanbul: Beta Yayınları.

dini başkanlık vekili Muhammed b. Ali el-Cilli olmuştur. El-Cilli, Halep'te el-Hasibi'nin öğrencisi olmuş ve "Antakya yakınındaki Cilliya'da"⁷⁴⁵ doğmuştur. El-Cilli, "960'tan sonra Bizans'ın Suriye bölgesine yaptığı askeri seferlerden dolayı oluşan kaos ortamında cemaatine liderlik yapmıştır."⁷⁴⁶ 994'ten sonra Halep'te öldüğü tahmin edilen el-Cilli'den sonra, Arap Alevi topluluğunun başına Ebu Said el-Meymun Sürür b. Kasım et-Tabarani (M. 969-1035) gelmiştir.⁷⁴⁷ "Et-Tabarani, Halep'te bulunduğu baskılar sebebiyle 1032 yılında Halep'ten ayrılarak Lazkiye'ye geldi ve burası Nusayriliğin merkezi konumuna geldi."⁷⁴⁸ O dönemde Lazkiye'ye göç etmek zorunda kalan sadece Arap Aleviler olmamıştır. O dönemde "merkezleri Halep'te olan İshakiler de önce Cebele'ye ve daha sonra Lazkiye'ye taşındılar."⁷⁴⁹ İshakiler Lazkiye'yi ele geçirip et-Tabarani üzerinde baskı kurmaya başlayınca, et-Tabarani ile İshakiler arasında çatışmalar başladı. Bu mücadeleyi kazanan et-Tabarani hem topluluğu bir arada tutmayı başardı hem de dağlık bölgede yaşayan köylülerin kendisine katılmasını sağladı. "Böylece Lazkiye'nin Cebel Ensariyye (veya Cebel Nusayriyye) bölgesi Nusayrilerin günümüze kadar en önemli yaşam alanı haline gelmiştir."⁷⁵⁰ El-Hasibi'nin öğretileriyle şekillenen Arap Alevi kültürünün günümüze taşınmasında ve hem Suriye'deki hem de Kilikye bölgesindeki Arap Alevi toplumunun ortaya çıkmasında et-Tabarani'nin etkisi büyük olmuştur. 1034'te Lazkiye'de vefat eden et-Tabarani'den sonra Arap Alevi topluluğunun bütününe temsil eden hiçbir İmam başa geçmedi. "Her şeyh kendi bölgesinde bağımsız olarak şeyhliğini devam ettirdi."⁷⁵¹ Halep'teki Arap Alevileri, Alevi devleti olan Hamdanoğulları'nın himayesi altında yaşamaya devam ederken, Lazkiye'deki Arap Alevileri birçok bağımsız emirlikler halinde yaşamına devam etti. Hamdanoğulları dönemi Arap Alevilerin altın dönemi olarak kabul edilir. "Çünkü devletin kılıcını enselerinde hissetmeden, inanç ve değerlerine uygun bir biçimde yaşayabildikleri;

⁷⁴⁵ Türk, Hüseyin (2018/17). "Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* (s. 64).

⁷⁴⁶ Atlıoğlu, Yasin (2016). "Nusayriler: Arap Alevileri", *Uluslararası Politikada Suriye Krizi* (s. 159). İstanbul: Beta Yayınları.

⁷⁴⁷ Bkz. Et-Tavil, M.E.G. (2015), *Arap Alevileri Tarihi* (s. 130). Çev. İsmail Özdemir. Adana: Karahan Kitabevi.

⁷⁴⁸ Türk, Hüseyin (2018/17). "Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* (s. 64).

⁷⁴⁹ Et-Tavil, M.E.G. (2015), *Arap Alevileri Tarihi* (s. 130). Çev. İsmail Özdemir. Adana: Karahan Kitabevi.

⁷⁵⁰ Atlıoğlu, Yasin (2016). "Nusayriler: Arap Alevileri", *Uluslararası Politikada Suriye Krizi* (s. 159). İstanbul: Beta Yayınları.

⁷⁵¹ Türk, Hüseyin (2018/17). "Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* (s. 64).

özgürlüğün ve siyasal erkin nimetlerinden yararlanabildikleri bir dönemi temsil ediyor Hamdaniler dönemi.”⁷⁵² Arap Alevileri için Altın dönem olarak tabir edilen Hamdanoğulları döneminde bile topluluk bâtını niteliğinden vazgeçmemiş ve devletin resmi dini olarak rol almaktan kaçınmıştır.

5.2.4. Memlûk ve Osmanlı Devleti döneminde Arap Alevileri

Arap Alevileri el-Hasibi döneminden 19. yüzyıla kadar tanınma mücadelesi değil, var olma mücadelesi vermişlerdir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi el-Hasibi zamanında Arap Alevilerinin Bağdat ve Halep olmak üzere iki merkezi oldu. Bağdat Moğolların istilasıyla dağıldı. Halep’teki Arap Alevileri ise Haçlıların saldırıları sonucunda 1032 yılında Lazkiye’ye göç ettiler. Et-Tabarani döneminde Lazkiye’de siyasi birliğine kavuşan Arap Alevileri Lazkiye ve Kilikya bölgesinde yoğun olarak yaşamaya başladı. Böylece Arap Alevileri “11. yüzyılda Halep üzerinden Adana ve Mersin’e kadar uzanan bir sahaya yayılmıştır.”⁷⁵³ 1268’te Memlûk Sultanı Baybars bölgeyi Haçlıların egemenliğinden kurtarıncaya Arap Alevileri üzerindeki yaklaşık yüz yıllık Haçlı baskısı, yerini Memlûk Sultanı Baybars’ın baskı ve asimilasyon politikasına bıraktık. “Sultan Baybars, her Nusayri köyüne cami yapılmasını emretmiş, şarap içilmesi yasaklanmış ve bölgedeki köylülere ağır vergiler konulmuştur.”⁷⁵⁴ Bununla birlikte Memlûkler döneminde yaşamış olan Hanbeli Şeyh İbn Teymiyye’nin Arap Alevilerine yönelik verdiği fetvaların sosyal etkileri uzun süre devam etmiştir. İbn Teymiyye, verdiği fetvalarda Arap Alevilerini “Yahudi, Hıristiyan hatta müşriklerden daha kâfir”⁷⁵⁵ olarak nitelendirmektedir. Daha da önemlisi İbn Teymiyye Arap Alevilerinin kestiği hayvanların yenilmemesi, onların kadınlarıyla evlenilmemesi ve Hz. Ali’ye ilahi bir güç atfettikleri gerekçesiyle “İslam şeriatını kabul etmedikleri sürece öldürülmeleri gerektiğini”⁷⁵⁶ ileri sürmüştür. Bu Sünnileştirme ve yok etme politikası Arap Alevilerini takiye ve kitman yöntemine başvurmalarına mecbur bırakmış ve daha çok içine kapalı bir toplumsal yapı oluşturmalarına neden olmuştur. Sonuç olarak “Memlûk sultanlarının Nusayriler üzerinde uyguladığı baskıcı siyaset ve İbn Teymiyye’nin verdiği tartışmalı fetvalar, hem Nusayrilerin toplumsal kimliğinin

⁷⁵² Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (s. 34). Adana: Karahan Kitabevi.

⁷⁵³ Türk, Hüseyin (2018/17). “Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* (s. 65).

⁷⁵⁴ Atlıoğlu, Yasin (2016). “Nusayriler: Arap Alevileri”, *Uluslararası Politikada Suriye Krizi* (s. 160). İstanbul: Beta Yayınları.

⁷⁵⁵ A. g. e., s. 161.

⁷⁵⁶ A. g. e., s. 161.

şekillenmesinde hem de Sünnilerin Nusayri algısında uzun süreli etkiler doğurmuştur.”⁷⁵⁷

1516 Mercidabık muharebesiyle Suriye, Osmanlı Devleti'nin eline geçer ve Suriye'de yaşayan Arap Alevileri için 1920 yılına kadar devam eden yeni bir dönem başlar. Bu dönemde “Cebel Ensariyye'de yaşayan Nusayriler, Memlüklerin ardından yeni bir Sünni iktidarla yüzleşmek zorunda kalmıştır.”⁷⁵⁸ Memlükler zamanında Sünni mezhebi benimsetmeye yönelik baskılar Osmanlı Devleti zamanında benzer yöntemlerle devam etmiştir. Ancak Osmanlı dönemindeki Arap Alevilerine yönelik şiddet politikası tipik bir uygulama değil, dönemsel olarak değişiklik gösteren bir Alevi politikasıdır. Osmanlı Devleti döneminde Yavuz Sultan Selim, Arap Alevilerine yönelik şiddet ve asimilasyon politikası izlerken, “1878-1881 Suriye Valisi olan Mithat Paşa, Nusayri bölgelerindeki yoksulluk, geri kalmışlık ve güvenlik gibi sorunların askeri yöntemlerle değil bölgeye okul ve yol yapılması yoluyla çözülebileceğini”⁷⁵⁹ dile getiren bir politika izler. Yavuz Sultan Selim, Suriye'de bir düzen kurabilmek için askeri ve ekonomik yaptırımlara başvurduğu ve Mısır-Anadolu yolunun güvenliğini sağlamak için Arap Alevilerinin yaşadığı bölgelere yaklaşık yarım milyon Türk'ü yerleştirdiği söylenmektedir.⁷⁶⁰ 16. yüzyılın başlarında Yavuz Sultan Selim ile Şii İslam'a mensup Safevi Hükümdarı Şah İsmail ile yaşanan gerilim, Alevilere yönelik tarihin en büyük katliamına zemin hazırladı. “İki taraf arasında çıkan siyasi çatışma kendini mezhebî bir zıtlaşma şeklinde gösteriyordu.”⁷⁶¹ Bu mezhebi çatışma kaçınılmaz olarak Osmanlı Devleti'nin Şii İslam anlayışına karşı daha sert tutum takınmasını beraberinde getirdi. Böylece Osmanlı Devleti'nde Yavuz Sultan Selim ile başlayan ve ardından farklı şekillerle devam eden baskı politikaları Nusayri Dağlarında yaşayan Arap Alevilerini, dağların erişilemeyecek doruklara göç etmelerine ve yıllarca dış dünyayla bağlantıları kopmuş bir şekilde yaşamalarına mecbur bırakmıştır. Dolayısıyla Arap Alevileri “ulaşılması güç doruklarda yerleşmiş, asırlarca, oldukça güç koşullar içinde yarı-otonom bir halde varlık-yokluk mücadelesi

⁷⁵⁷ A. g. e., s. 161.

⁷⁵⁸ A. g. e., s. 162.

⁷⁵⁹ A. g. e., s. 165.

⁷⁶⁰ Bkz. Türk, Hüseyin (2018/17). “Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* (s. 66). Atlıoğlu, Yasin (2016). “Nusayriler: Arap Alevileri”, *Uluslararası Politikada Suriye Krizi* (s. 162). İstanbul: Beta Yayınları. Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (ss. 46, 47). Adana: Karahan Kitabevi.

⁷⁶¹ Kiremit, İlker (2012). “XIX. Yüzyılda Nusayriler (Arap Alevileri)”, *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (s. 37). Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

vermişlerdir.”⁷⁶² Arap Alevilerinin verdiği bu varlık-yokluk mücadelesi 19. yüzyılın sonlarında değişiklik göstermeye başlar. “1870’lerden itibaren Osmanlı yerel idarecileri, Nusayriliğin yaşadığı yerlerde artan Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri karşısında Bab-ı Ali’yi uyarmış ve gerekli tedbirlerin alınmasını istemiştir.”⁷⁶³ Bu tedbirler ışığında Nusayrilerin eğitilmesine yönelik bölgelerde okul ve cami yapımı artmış, Nusayrilerin Sünni Hanifiliğe geçiş yapmaları amaçlanmıştır. Hatta Arap Alevilerin yaşadığı bölgelerde yapılan camilere Arap Alevilerinin aralarından İmam atandığı ileri sürülmektedir.⁷⁶⁴ Ancak bölgede yaşayan Sünnilerin “Nusayrilerin Hanifiliğe geçişine şüpheyle bakması ve *takiyye* yapıp gerçek inançlarını sakladıklarını düşünmesi, Nusayriler ile Sünniler arasındaki güvensizliğin sürmesine neden olmuştur.”⁷⁶⁵

Sonuç olarak, Arap Alevilerinin Lazkiye’de yaşadığı bölgelerde 12. yüzyılda haçlıların baskısı, Memlükler Sultanı Baybars’ın Arap Alevilerini Sünnileştirme politikası ve Şam’da yaşayan İbn Teymiyye’nin Arap Alevilerine ilişkin fetvaları, 19. yüzyılda Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim’in bölgede uyguladığı ekonomik ve askeri politikalar, topluluğun daha fazla gizlilik temelinde şekillenmesini beraberinde getirmiştir. Arap Alevilerinin, Hamdanoğulları Devleti dönemi hariç, Osmanlı Devleti’nin yıkılışına kadarki deneyimleri ile Osmanlı Devleti’nin yıkıldıktan sonraki deneyimleri arasındaki ayrım, farklı yaşam deneyimlerine işaret etmesi bakımından önemlidir. “20. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılmasından sonra bu devletin egemenliğinde yaşayan Nusayriler için yeni bir tarihsel aşama başlamıştır.”⁷⁶⁶

5.2.5. Ulus devlet çağında Arap Alevileri

19. yüzyılda merkezi gücü zayıflamaya başlayan Osmanlı Devleti 20. yüzyılda dağılmaya başlayınca, Suriye bölgesinde iktidar mücadeleleri baş gösterdi. Bu kargaşadan faydalanmak isteyen Fransızlar, bir yandan bölgede daha önceden yürüttükleri misyonerlik faaliyetlerine hız katarken, diğer yandan da bölgeyi idare

⁷⁶² Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (s. 51). Adana: Karahan Kitabevi.

⁷⁶³ Atlıoğlu, Yasin (2016). “Nusayriler: Arap Alevileri”, *Uluslararası Politikada Suriye Krizi* (s. 165). İstanbul: Beta Yayınları.

⁷⁶⁴ Bkz. Türk, Hüseyin (2018/17). “Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* (s. 68).

⁷⁶⁵ Atlıoğlu, Yasin (2016). “Nusayriler: Arap Alevileri”, *Uluslararası Politikada Suriye Krizi* (s. 165). İstanbul: Beta Yayınları.

⁷⁶⁶ Kiremit, İlker (2020). “Nusayriler (Arap Alevileri) Üzerine Bir Değerlendirme: Kimlik ve Öteki Olma”, *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel* (s. 370). İstanbul: İletişim Yayınları.

edebilmek için siyasi ve askeri hamleler ortaya koymaya başlar. “19. yüzyılın ortasında bunlara bölgede görev yapan Batılı diplomatların ve misyonerlerin de katılımıyla bu ilgi zirve noktasında ulaşmıştır.”⁷⁶⁷ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi 19. yüzyıla beraber Osmanlı arşivlerinde ‘Alevi’ deyimini kullanılmaya başlanmasında, Fransızların bölgedeki bu faaliyetleri etkili olmuştur. Hatta uzun yıllar gizli kalmış Arap Alevilerine yönelik ilk akademik çalışmalar bu dönemde Batılı misyonerler tarafından ortaya konulmuştur. Bu çalışmalara örnek olarak Papaz Samuel Lyde’nin 1860’da Londra’da yayınladığı *The Asian Mystery* adlı eseri, 1866’da Edward E. Salisbury’nin el-Hasibi’nin yazmış olduğu *Kitab-ul Mecmu* adlı eseri İngilizceye çevirmesi, 1900’de Rene Dussaud’un Paris’te yayınladığı *Histoire et Riligiondes Nosairis* adlı eseri gösterilebilir.⁷⁶⁸ Bu çalışmalarla Batılı Hıristiyanlar, kendi inanç ritüelleri ile Arap Alevi ritüeller arasında benzerliklere vurgu yaparak aralarında bağ kurmaya çalışmıştır. Özellikle Arap Alevilerinin namaz esnasında üzüm suyunun sıkılmasıyla elde edilen ‘nakfe’ ile Hıristiyanların ayin esnasında içtikleri şarap ve tenasüh inancı bu benzerliğin örneği olarak görülmüştür. Bu çabanın temelinde Batılıların bölgedeki ilişkilerini güçlendirmek ve bu bölgedeki faaliyetlerine meşruluk kazandırma kaygısı yatmaktadır. Suriye’deki toplumsal yapının çeşitli dinsel, etnik ve siyasi gruplara bölünmüş olması Fransızlar’da çeşitli özerk birimler kurma ve bu birimler üzerinden bölgede etkin olma fikrini doğurmuştur. Batılı misyonerlerin bu çabalarına karşılık Osmanlı Devleti Tanzimat hareketi çerçevesinde, herkesin yasalar önünde eşit olacağı ve herkesin can, mal ve namus güvenliği sağlanacağı vaadiyle, İslamcılık politikası üzerinden merkezi gücü yeniden tesis etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Arap Alevileri “‘batıl olduğu’ düşünülen inançlarının düzeltilmesi paralelinde, devletin İslamcılık politikası ışığında yeniden tanımlanıp kabul görmeye başlamışlardır.”⁷⁶⁹ Bu kabul görme, Arap Alevilerinin mevcut iktidar şartlarına göre tanımlanması, onların ‘öteki olma’ durumunu ortadan kaldırmamış ve onları yeni bir pozisyona zorlamıştır. Bu nedenle Osmanlı Devletinin bu çabası Suriye’de karşılık bulmaz ve yoğun bir siyasi istikrarsızlık dönemi devam eder.

Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra Suriye topraklarında yeni siyasi oluşumlar başlar. Bu oluşumlar dönemin kabulleriyle paralel olarak azınlıkların dinsel ve etnik taleplerinin

⁷⁶⁷ Atlıoğlu, Yasin (2016). “Nusayriler: Arap Alevileri”, *Uluslararası Politikada Suriye Krizi* (s. 163). İstanbul: Beta Yayınları.

⁷⁶⁸ Bkz. A. g. e., s. 164.

⁷⁶⁹ Kiremit, İlker (2020). “Nusayriler (Arap Alevileri) Üzerine Bir Değerlendirme: Kimlik ve Öteki Olma”, *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşılık Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel* (s. 376). İstanbul: İletişim Yayınları.

belirleyici olduğu ulus-devlet düşüncesinin yansımalarını taşımaya başlar. Bu taleplerle birlikte “sorun daha çetrefil bir hal almış, (etnik, dini, kültürel, yani siyasal) tanınma talebi somut hak taleplerine dönüşmüştür.”⁷⁷⁰ Bu dönüşümde Arap Alevilerin tanınma talebi, ulus-devlet düşüncesinin yansımalarıyla iki önemli gelişmenin habercisi oldu. Bunlardan birincisi, Fransa’nın desteğiyle “1920 yılında özerk bir *Alevi Devleti Bölgesi*”⁷⁷¹ oluşumudur. Bu oluşuma paralel olarak “Fransızlar, 1920’lerde Suriye Lejyonu adıyla bir askeri birlik kurmuş ve bu birlik daha sonra Doğu Akdeniz Özel Birlikleri adını almıştır.”⁷⁷² Daha sonra “1925’te Alevi Devleti olarak deklere edilen bu yapı (...) *Lazkiye Devleti* olarak tanımlanmıştır.”⁷⁷³ Lazkiye Devleti 1936’da Suriye Devletine bağlanır ve Arap Alevi liderler, 1936’da Lazkiye’nin Kırdaha beldesinde ve tarihe ‘Kırdaha deklarasyon’u olarak geçen toplantıda “kendilerini inançsal olarak, İslam dinine ait bir mezhep/anlayış olan Aleviliğe bağlı Müslümanlar, etnik köken olarak da Arap Ulusu’na bağlı bir topluluk olduklarını açık bir biçimde ilan etmişlerdir.”⁷⁷⁴ Böylece daha önce sadece dinsel olarak Alevi unsurunu ifade eden topluluk, etnik köken olarak kendilerini Arap ulusuna bağlı olduğunu vurgular. Suriye Devleti’nde Arap Alevilerinin ordu ile etkili bağımlı 1920’de kurulan Doğu Akdeniz Özel Birliklerin bir yansıması olarak düşünebiliriz. Bu bağlamda, “1946-1963 yılları arasında Nusayriler, Suriye Ordusu’nun yanı sıra Ba’as Partisi içinde de önemli bir etkinliğe sahip olmuştur.”⁷⁷⁵ Arap Alevilerinin Ba’as partisi içinde etkin olmasını sağlayan da dönemin ruhuna uygun olarak Arap milliyetçiliği ile sekülerizm ve sosyalizm düşüncelerini harmanlayabilmeleridir. 13 Kasım 1970’de Hafız Esad’ın askeri darbe yapmasıyla Suriye Devleti’nde Ba’as partisi iktidar olur. Bu süreçte önemli olan nokta Arap Alevilerini temsil eden Hafız Esad’ın iktidarlık gücünü Alevilik üzerinden değil Arap ulusunun birliği üzerinden kurmasıdır. Eş deyişle Suriye’de Arap Alevileri iktidar olsa da Hafız Esad, iktidarın meşru zeminini dinsel olarak Alevilik üzerinden değil, ulusal birliğe vurgu yaparak Arap-Suriye Milliyetçiliğini ön plana çıkarmasıyla sağlar. “Esad, ayrıca ülke içinde Sünni din adamlarından oluşan ve devlete eklemlenmiş bir ulema sınıfı oluşturarak ve Nusayri

⁷⁷⁰ Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (s. 6). Adana: Karahan Kitabevi.

⁷⁷¹ A. g. e., s. 133. Bkz Üzüm, İlyas (2007). *TDV İslam Ansiklopedisi* (s. 271). “Nusayrilik”, Cilt. 33.

⁷⁷² Atlıoğlu, Yasin (2016). “Nusayriler: Arap Alevileri”, *Uluslararası Politikada Suriye Krizi* (s. 170). İstanbul: Beta Yayınları.

⁷⁷³ Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (s. 132). Adana: Karahan Kitabevi.

⁷⁷⁴ A. g. e., s. 308.

⁷⁷⁵ Atlıoğlu, Yasin (2016). “Nusayriler: Arap Alevileri”, *Uluslararası Politikada Suriye Krizi* (s. 172). İstanbul: Beta Yayınları.

bölgeleri dâhil çok sayıda cami inşa ederek kamuoyu önünde Müslüman bir devlet başkanı olduğunu göstermeye çalışmıştır.”⁷⁷⁶ Bu tarihsel süreç, günümüz Suriye savaşında Hafız Esad’ın oğlu Beşer Esad’ın nasıl iktidarda kaldığı konusunda kimi ipuçları verebilir. Çünkü Suriye savaşıyla birlikte her ne kadar iktidarın Arap Alevi kimliği vurgulansa da, bu girişim ne Suriye topraklarında ne de Hatay ve çevresinde bir karşılık buldu.

20. yüzyılın başında ulus-devlet düşüncesinin bölgedeki ikinci yansıması 1938’de kurulan Hatay Cumhuriyeti ve bir yıl sonra 23 Haziran 1939’da Türkiye Cumhuriyeti’ne katılma kararı olarak ele alabiliriz. “Milli Mücadele sürecinde ve sonrasında, özellikle İskenderun Sancağı’nın (bugünkü Hatay) Türkiye’ye ilhakının sağlanması mücadelesinde”⁷⁷⁷ toplumsal bir grup olarak Arap Aleviler kilit rol oynamıştır. Başlarda dağınık bir örgütlenme teşkil eden Arap Alevileri, Milli Mücadelenin ilk yıllarında Adana’da “*İntibah-ı Milli*, (Milli Uyanış) adında yalnızca Araplardan oluşan bir Alevi derneği”⁷⁷⁸ ve Mersin’de “Şii Arap İslam Hayır Cemiyeti (Cem’iyyetü’ş Şiiyyetü’l Arabiyyetü’l İslamiyye)”⁷⁷⁹ etrafında örgütlenerek “Kemalist hareketin etkisi doğrultusunda Milli Mücadele’de yerlerini almışlardır.”⁷⁸⁰ Bu Arap Alevi örgütlenmelerinin, özellikle Milli Uyanış Derneğinin, ileri sürdüğü temel mesaj şudur: “*Kilikya tarih, coğrafya, iktisat ve halkının ırk esasları bakımından bir Arap ilidir.*”⁷⁸¹ Fakat Daha sonra “Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasıyla birlikte Adana ve Mersin hattındaki Arap Aleviler genel olarak, yeni rejime bağlılıklarını, desteklerini sunar ve yeni siyasal-hukuksal ve sosyal yapıya entegre olmak için gayret ederler.”⁷⁸² Hatay’daki Arap Aleviler arasında farklı eğilimler baş gösterdiği için Türkiye Cumhuriyetine dâhil olması daha ileri bir tarihe karşılık gelir.

Lazkiye devletinin Suriye Devleti’ne bağlanmasında ulusal birliği ifade eden Arap milliyetçiliğine yapılan vurgu etkili iken, Hatay Devleti’nin Türkiye Cumhuriyeti’ne bağlanmasında ‘laiklik’ ilkesinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Arap Alevileri,

⁷⁷⁶ A. g. e., s. 176.

⁷⁷⁷ Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (s. 127). Adana: Karahan Kitabevi.

⁷⁷⁸ Et-Tavil, M.E.G. (2015), *Arap Alevileri Tarihi* (s. 274). Çev. İsmail Özdemir. Adana: Karahan Kitabevi.

⁷⁷⁹ Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (s. 127). Adana: Karahan Kitabevi.

⁷⁸⁰ A. g. e., ss. 127, 128.

⁷⁸¹ Et-Tavil, M.E.G. (2015), *Arap Alevileri Tarihi* (s. 276). Çev. İsmail Özdemir. Adana: Karahan Kitabevi.

⁷⁸² Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (ss. 130, 131). Adana: Karahan Kitabevi.

yıllarca maruz kaldıkları baskı ve iftira politikasının sona ereceğini ve “Türkiye’nin Atatürk tarafından kurumsal laikleştirilmesiyle birlikte, Nusayriler ilk defa kendi toplumsal konumlarını düzeltme fırsatı”⁷⁸³ yakalayacaklarını düşündüler. Hatay, Adana ve Mersin yerleşkelerinde yaşayan Arap Alevileri, seküler bir yapılanmanın ürünü olan laiklik ilkesiyle toplumda ve hukuki alanda Arap Alevi bir topluluk olarak hem etnik hem de dinsel kimliğinin tanınabilme umudunu taşıdılar. Ancak umduklarını bulamayan Arap Alevileri “bu dönemde de geçmişe göre az da olsa baskıyla karşılaştıkları bir gerçektir.”⁷⁸⁴ Dolayısıyla Arap Alevilerinin eşit tanınma talebi karşılık bulmamış ve uzun yıllar ulu-devlet düşüncesinin bir uzantısı olan homojenleştirici tutumla mücadele etmişlerdir. Bu homojenleştirici tutum, topluluğu kendi dinamikleriyle kabul etmek yerine milli kimlik yaratma gayesiyle milliyetçilik ilkesi üzerinden topluluğu yeniden tasarılma çabasını ifade eder. Bu çabayı örnekleyen en önemli uygulama Arap Alevilerinin milli kimliğe uyumu için 1937’de kurulan Hars Komiteleridir. “Hars Komiteleri Talimatnamesi’nde, Hars Komiteleri bağımsız birer kuruluş olmayıp CHP ve Halkevleri’ne bağlı çalışmak üzere kurulmuş kültür kuruluşları olarak tanımlanmıştır.”⁷⁸⁵ Merkezi Ankara’da olup faaliyet alanları özellikle Adana, Mersin ve Hatay’da olan Hars Komitelerinin temel görevi, bir yandan Arap Alevilerine yönelik “‘Arap Uşağı’, ‘Fellah’ gibi ifadelerin kullanımını önlemek”⁷⁸⁶ diğer yandan da orda yaşayan ve sadece Arapça konuşan halka Türkçe konuşmasını öğreterek “Türkçeyi konuşmanın yüksek milli şeref ve menfaatlerinin telkin”⁷⁸⁷ edilmesidir. Buradan hareketle Hars Komitelerinin Arap Alevilerini “resmi ideoloji çerçevesinde Türklük içerisinde tanımlama ve buna yönelik politikaların oluşturulup hayat bulmasını sağlamaya yönelik olarak”⁷⁸⁸ kurulduğunu ileri sürebiliriz.

Hars Komitelerinin kurulmasıyla aynı zamana denk gelen diğer gelişme 1924 Anayasasındaki ‘Türkiye Cumhuriyetinin dini İslam’dır’ ibaresi 1928’de kaldırılmıştır. “Türkiye Devleti 10 Nisan 1928’den 5 Şubat 1937’ye kadar Anayasaya

⁷⁸³ Türk, Hüseyin (2018/17). “Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi”, *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* (s. 69).

⁷⁸⁴ A. g. e., ss. 69, 70.

⁷⁸⁵ Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (s. 199). Adana: Karahan Kitabevi.

⁷⁸⁶ Türk, Hüseyin (2018/17). “Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi”, *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* (s. 69).

⁷⁸⁷ A. g. e., s. 69.

⁷⁸⁸ Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (ss. 198, 199). Adana: Karahan Kitabevi.

göre ne Müslüman, ne de lâiktir. 3115 sayı ve 5.2.1937 tarihli Anayasa değişikliği ile Türkiye Devleti lâiklik kurumunu yasal kılmıştır.”⁷⁸⁹ Böylece 1924 Anayasasının ikinci maddesinde bulunan ‘Türkiye Cumhuriyeti’nin dini İslam’dır’ ibaresi, 1937’de anayasa değişikliğiyle ‘Türkiye Cumhuriyeti laikdir’ ibaresine dönüşerek laiklik ilkesi somut olarak Anayasal güvenceye alınmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş ilkelerinde Türk milliyetçiliği ve Hanefi/Sünni mezhep düşüncesi birbirini destekleyecek şekilde ilerlese de, Arap Alevileri için milli kimliğin inşası sürecinde Türk milliyetçiliği, Hanefi/Sünni mezhep düşüncesinden daha etkili olmuştur. “Buna göre devletin idealize ettiği üst kimlik Türk ve dini kimlik Sünni olması sebebiyle Aleviler merkezi yapılanmaya dini biçimleriyle değil, Türk oluşlarına atıfta bulunarak kabul edildiler.”⁷⁹⁰ Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti’nin Arap Alevileriyle kurmak istediği ilişki Türklük üzerinden işlenir. “Nusayri Alevilerin Türk kimliği içerisinde değerlendirilmesi cumhuriyetin ilk yıllarında başlamıştır.”⁷⁹¹ Arap Alevilerinin Türk olduklarına dair iddiaların en dikkat çekici olanı Baha Said Bey ve Hasan Reşit Tankut’a aittir. Baha Said, 1927’de Adana Türk Ocağı’na ithaf ettiği *Türk Yurdu* dergisinde, Nusayriler üzerine çalışmalar yayımlatmıştır. Baha Said’e göre Adana, Hatay ve Mersin bölgesinde yaşayan Nusayrilerin ve diğer halkların “Arap, Türk ve diğer ırk’a mensup olduğu hakkında kesin bir iddiada”⁷⁹² bulunmak zordur. Tespitlerine devam eden Baha Said’e göre Trablusşam ve yöresinde oturan Nusayrilerin dil ve lehçe itibariyle Araplara benzese de bazı özellikler bakımından onlardan ayrılır. Adana ve Mersin bölgesinde yaşayan Nusayriler ise Arapça ve Türkçeyi bozuk bir lehçeyle de olsa iki dili de konuşurlar. Baha Said’e göre Nusayri Alevilerinin menşelerini tespit etmek ve Nusayri Alevilerinin Türk olduğunu anlatmak, Adana Türk Ocağı’nın görevidir.⁷⁹³ Baha Said, Nusayri Alevilerinin Türk olduklarına dair iddiasında temkinli davranmasına karşılık, Hasan Reşit Tankut 1938’de yazmış olduğu *Nusayriler ve Nusayrilik Hakkında* adlı eserde, Nusayrilerin Alevi olduğunu kabul etmekle⁷⁹⁴ birlikte Türk olduğunu açıkça ifade eder. Tankut’a

⁷⁸⁹ Göğçer, Erdoğan (2005). “Günümüz Türk Devletinin Laiklik Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* (s. 35). Sayı. 4. Cilt. 54.

⁷⁹⁰ Özen, Gökçen Çatlı (2017). “Nusayrilerin Kültürel Etkileşim İncelemeleri”, *Journal of Analytic Divinity* (s. 162). Sayı. 1. Cilt. 1.

⁷⁹¹ Kiremit, İlker (2020). “Nusayriler (Arap Alevileri) Üzerine Bir Değerlendirme: Kimlik ve Öteki Olma”, *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşılık Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel* (s. 377). İstanbul: İletişim Yayınları.

⁷⁹² Baha, Said Bey (2000). *Türkiye’de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreleri* (s. 171). Haz. İsmail Görkem. T.C. Kültür Bakanlığı.

⁷⁹³ A. g. e., s. 171-173.

⁷⁹⁴ Bkz. Tankut, Hasan Reşit (1938). *Nusayriler ve Nusayrilik Hakkında* (s. 50). Ankara: Ulus Basımevi.

göre, “Hataylı Alevi yuvarlak kafası, gövdesinin dağlılara mahsus yapısı, konuşmasında ve ruhiyatında ırkının hak ettiği hususiyetiyle tam bir Anadolu Alpini olduğu gibi ırkan bir Anadolu kadar Türktür.”⁷⁹⁵ Buna göre Tankut, Alevilerin Türk olduğu iddiasını hem Nusayriler hem de Anadolu’daki diğer Alevi topluluklara yönelterek, Alevilerin yaşadığı bölgelere köklü bir bağlam atfetmek üzerinden temellendirmeye çalışır.⁷⁹⁶ Kiremit’e göre bu iddialar Tayfur Sökmen üzerinde de etkili olmuştur. “Sökmen özellikle Eti Türkü olarak kabul edilen Nusayri Alevilerinin Fransız ve Arapların propagandalarına aldanmaması gerektiğini vurgular.”⁷⁹⁷ Sonuç olarak Türkiye’de yaşayan Arap Alevilerinin Türkleştirme politikalarına rağmen Alevilik inancı üzerinden bir yaşam alanı bulmuştur. Arap Alevilerinin yıllarca dini inançlarından dolayı baskı görmelerine karşılık “Kemalist rejimin seküler-laik bir iktidar yapısına dair tercihi ve beraberinde Sünni-İslam ile arasında koyduğu mesafe” Arap Aleviler için yeni bir süreci ifade etmektedir. Bu süreç içerisinde devletin Arap Alevilerine ilişkin biçtiği statü ve kimlik karşısında Arap Alevileri farklı tepkilerde bulunmuştur. Bu tepkiler arasında devletin Nusayrilerle geliştirdiği yeni statü ve kimliği uygun görmeyip Suriye’ye göçen mezhep mensupları olmakla birlikte; Kemalist rejimin yönetimi altında kalan Nusayriler, yeni bir tarihsel aşamaya girer. Bu tarihsel aşamanın başında Türkleştirme politikasını tehdit olarak görmeyen Arap Alevileri, etnik kimliği değil inanç kimliğini ön planda tutmuştur. Bu nedenle “Türkleştirme politikasının en etkili olanlarının eğitim ve laiklik olduğu söylenebilir.”⁷⁹⁸

Arap Alevilerinin kapalı bir toplum yapısında olması bätini özelliğiyle birlikte tarihsel olarak yaşadığı baskı ve asimilasyon politikaları da etkili olmuştur. Dolayısıyla topluluğun karakteristik özelliklerinden biri olan gizlilik, inancın gerekliliğiyle birlikte kendini korumak için topluluğun ‘takiye’ ya da ‘kitman’ tutumunu benimsemesiyle de ilişkilidir. Topluluğun kendini korumak için geliştirdiği takiye ve kitman tutumunun günümüze kadar devam etmesi, varlık-yokluk mücadelesini ve kimlik tehdidini ifade eder. Dolayısıyla Arap Alevi toplumunu tanıma mücadelesi üzerinden ele almamıza imkân veren, kendini koruma tutumunun siyasal sonuçlarıdır. Arap Alevilerine ilişkin

⁷⁹⁵ A. g. e., s. 15.

⁷⁹⁶ Bkz. A. g. e., ss. 23-27.

⁷⁹⁷ Kiremit, İlker (2020). “Nusayriler (Arap Alevileri) Üzerine Bir Değerlendirme: Kimlik ve Öteki Olma”, *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşılık Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel* (s. 378). İstanbul: İletişim Yayınları.

⁷⁹⁸ Gökpınar, Ali Zeynel (2013). “Nusayriler, İslamlaştırma Politikası ve Türklük Mefhumu”, *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* (s. 58). Sayı. 8.

ortaya konabilecek tanınma mücadelesi, şiddet ve asimilasyon odaklı siyasal politikalara karşı olarak topluluğun kendini temsil edebileceği kamusal alanın meşru varlığıdır. Bu meşruiyetin sağlanabilmesi ancak topluluğun takiye ve kitman tutumunun çözümlenmesiyle mümkündür. Eş deyişle topluluğun kendini olduğundan başka türlü göstererek değil, kendini kendinde olduğu gibi gösterebildiği toplumsal insanın parçası olarak görülmesiyle mümkündür.

5.3. Tanınmama Halleri, Otantiklik ve Mücadele: Takiye-Kitman Arasında Arap Alevileri

Takiye ve kitman kaynağı neye dayanırsa dayansın bir otorite tarafından baskı gören kişi ya da topluluğun kendini korumak için gösterdiği savunma refleksidir. Bu savunma refleksinde takiye ile kitman arasında temel bir fark vardır. Bu farkı ortaya koymak için iki kavramın tanımını ve bu tanımdan çıkabilecek politik sonuçları ortaya koymamız gerekir. “Takiye (*takiyyeh*) bütün İslam mezheplerince can, sağlık, ırz tehlikesindeyse Kuran’ın cevaz verdiği bir uygulama olarak kabul edilir.”⁷⁹⁹ Et-Tavil, takiye yöntemini inanç boyutunda açıklamaktadır. Takiye yöntemini sadece inanç boyutuyla kendini koruma yöntemi şeklinde ele almak yerine, daha geniş bir anlamda can, sağlık, ırz tehlikesinde olan her kişi ve topluluğun ‘kendini olduğundan başka türlü gösterme’ refleksi olarak ele alabiliriz. Kendini olduğundan başka türlü gösterme tutumu sözel ya da edimsel olarak düşünülebilir. Örneğin Arap Alevi etnisite kimliğine sahip bir kişi, kendini etnik kimliğinden dolayı tehdit altında hissettiği bir ortamda inancı sorulduğunda, kendi inancını söylemek yerine hâkim inanca işaret eden bir yanıt vermesi sözel takiyeye örnektir. Aynı durumda sorulan soruya karşılık hâkim inancın ritüellerini yerine getirmeye başlaması edimsel takiye yöntemine örnektir. Takiyenin her iki türü de itham ve baskılara karşı gizlilik ilkesinin merkeze alındığı kendini koruma yöntemidir. Bu bağlamda takiye yöntemi, Arap Alevilerin yaşadığı tarihsel süreci de düşünecek olursak, “tarihsel şartların kendi lehlerinde dengelenmesi ve bâtını inançlarını muhafaza etmeleri açısından önemli bir gelenek haline gelmişti.”⁸⁰⁰ Diğer yandan “*Kitman* ise basitçe sorulsun ya da sorulmasın inancını ya da bu inanca ilişkin sırları takiye yapmaksızın uygun görülmeyen ve çekinilen kimselere açıklamaktan

⁷⁹⁹ Et-Tavil, M.E.G. (2015), *Arap Alevileri Tarihi* (s. XIX). Çev. İsmail Özdemir. Adana: Karahan Kitabevi.

⁸⁰⁰ Kiremit, İlker (2020). “Nusayriler (Arap Alevileri) Üzerine Bir Değerlendirme: Kimlik ve Öteki Olma”, *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşılık Tarih-Kimlik-Inanç-Ritüel* (s. 166). İstanbul: İletişim Yayınları.

sakınmaktadır.”⁸⁰¹ Kitman yönteminde kişi baskın inanç ya da ideolojinin rengine bürünmek yerine kendi kimliğini saklama tutumunu gösterir. Aynı örnek üzerinden söyleyecek olursak, sorulan soru karşısında susmaktır. Et-Tavil’e göre “Nusayri Alevilerin inançlarını gizleme yöntemi genellikle *kitmandır*, *takiye* değil.”⁸⁰² Ancak Et-Tavil, Alevilerin “can, sağlık ve namus güvenlikleri tehlikeye girdiğinde sözlü takiyeye” başvurduklarını kabul etmektedir. Dolayısıyla Arap Aleviler tarihsel olarak kimi zaman takiye kimi zaman da kitman yöntemine başvurduklarını söyleyebiliriz.

Arap Alevileri İslam inancına bağlı olup, bu inanca bîatını yorum getirerek vücut bulmuş İslami bir mezheptir. “Tanrısal iradenin maddî dünyada zuhur etmesine dayanan bîatını-zahiri ilişkisi onların inanç sisteminin temelini oluşturmuştur.”⁸⁰³ Arap Alevi inanç sisteminde bîatını özelliğın ön planda olmasından kaynaklı, ritüel ve ibadet pratiklerinde gizlilik ön planda olmuştur. Bu gizlilik topluluğın içine kapanık bir toplumsal yapı oluşturmasında etkili olmuştur. Tarihsel olarak yaşadığı değışimlere baktığımızda ise bîatnilik ile gizli kalma arasındaki ilişki Arap Alevilerinin içine kapalı bir topluluk inşa etmelerinin nedenlerinden biri olarak görünüyor. Bunun dışında Arap Alevilerinin tarihsel olarak gördüğü siyasi ve dini baskılar kendi inanç yapılarında ve kimlik oluşumlarında etkili olmuştur. Eş deyişle, uzun yıllar “egemen güçlerin baskısına maruz kalan Arap Aleviler kendi içlerine dönük bir asabiye (yapı) meydana getirmişlerdir.”⁸⁰⁴ Dolayısıyla Arap Alevilerinin içine kapalı bir topluluk yapısı sergilemesinin iki nedeni olduğunu ileri sürebiliriz. Bunlardan birincisi, bağlı olduğu inancın temelinde yatan bîatnilik düşüncesidir. İkincisi ise tarihsel olarak siyasi, dini ve sosyolojik olarak gördüğü baskılardır. Bîatnilik düşüncesine dayalı gizliliğın kaynağı inançtır. Ancak Arap Alevilerinin gördükleri baskılardan dolayı gizli kalmayı yaşam biçimi haline getirmelerini takiye ve kitman olarak ele alabiliriz. Arap Alevilerinin gizli inancı üzerinden ortaya konabilecek tartışmalar inanca içkin olan bîatnilik düşüncesi ile takiye ve kitman arasında bir ayrımı gerektirir. Dolayısıyla Arap Alevilerinin tanınma mücadelesine ilişkin tartışma takiye ve kitman yöntemine ilişkin bir tartışmadır.

⁸⁰¹ Et-Tavil, M.E.G. (2015), *Arap Alevileri Tarihi* (s. XIX). Çev. İsmail Özdemir. Adana: Karahan Kitabevi.

⁸⁰² A. g. e., s. XX.

⁸⁰³ Kiremit, İlker (2020). “Nusayriiler (Arap Alevileri) Üzerine Bir Değerlendirme: Kimlik ve Öteki Olma”, *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşılık Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel* (s. 370). İstanbul: İletişim Yayınları.

⁸⁰⁴ Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (s. 343). Adana: Karahan Kitabevi.

Arap Alevileri kendileri için ‘altın çağ’ olarak niteledikleri Hamdanoğulları Devleti dönemi dışında eşit tanınma ilişkisini deneyimlememiştir. “Siyasal erkin merkezinde yer alma ve muktedir gücün kanatları altında gelişme şansını elde ettikleri bu süreci, tekrar içe kapanma, dağılma ve kaçış takip etmiştir.”⁸⁰⁵ El-Hasibi döneminde takiye ve kitman anlamında gizliliğe bürünen Alevilik, “gittikçe gizliliğe gömüldü ve Atatürk’ün dönemine kadar bu gizli kalmışlıktan kurtulamadı.”⁸⁰⁶ Bu nedenle Arap Alevi kimliğinin oluşmasında süregelen tanınmama ya da yanlış tanınma deneyimleri etkili olmuştur. Eş deyişle “Arap Alevi topluluğunun kimliğini belirleyen önemli bir hususun, maruz kalınan şiddet olduğu gerçeğini göstermektedir. (...) Bu genel şiddet ortamı onları hem daha içe kapalı bir toplum haline getirmiş hem de siyasal iktidarlara karşı güvensiz kılmıştır.”⁸⁰⁷ Kimi yazarlar Arap Alevilerinin kullanmış olduğu takiye ve kitman yöntemini içselleştirerek bätinilik düşüncesiyle iç içe geçen inancın temel yapı taşı haline geldiğini ileri sürmüştür.⁸⁰⁸ Güngör’e göre Arap Alevilerinde takiye, özel inançlarından birisi ve belkide en güçlüsüdür. “Çünkü takiye, Nusayrilikte sırrı tamamlayan unsurdur.”⁸⁰⁹ Yazara göre takiye ile bätinilik düşüncesinden gelen ‘sır’ aynı duruma işaret etmektedir. Dolayısıyla takiye ile bätinilik aynı düşünceyi ifade ettiği şeklinde bir sonuç çıkıyor. Ancak tarihsel olarak baktığımızda Arap Alevileri hiçbir dönemde kendi inançlarının bätinilik düşüncesine dayalı ‘sır’ olduğunu saklamamıştır. Eş deyişle tarihsel olarak siyasal erk oldukları dönemlerde bile Arap Alevileri inanca içkin olan ‘sır’ özelliğini gizlememiş ve bunun sonucu olarak herhangi bir siyasal oluşumun resmi dini olarak kendini konumlandırmamıştır. Bu nedenle takiye ve kitman yöntemine dayalı olarak Arap Alevilerinin kendilerini korumak için gizlenmeleri ile inancın gerekliliğinden kaynaklı ‘sır’ olgusu birbirinden farklıdır. Arap Alevileri kendilerini güvende hissettiklerinde “kitman perdesini aralayıp pek çok akideyi kamuya açabiliyorlardı.”⁸¹⁰ Bu akidelere ‘tenasüh’ (reenkarnasyon) inancını ya da Kadir Hum bayramında ‘kepenk kapatma’ olgusunu örnek olarak verebiliriz. Dolayısıyla takiye ve kitman yöntemi Arap Alevilerinin

⁸⁰⁵ A. g. e., s. 344.

⁸⁰⁶ Reyhani, Mahmut (1997). *Gölgesiz Işıklar II Tarihte Aleviler* (s. 34). İstanbul: Can Yayınları.

⁸⁰⁷ Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (s. 344). Adana: Karahan Kitabevi.

⁸⁰⁸ Bkz. A. g. e., s. 34. Kiremit, İlker (2020). “Nusayriler (Arap Alevileri) Üzerine Bir Değerlendirme: Kimlik ve Öteki Olma”, *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik Tarih-Kimlik-Inanç-Ritüel* (s. 371). İstanbul: İletişim Yayınları. Özcan, Güngör (2015). “Değişim İle Takiye Arası Nusayriler/Arap Aleviler”, *İnsan & Toplum* (ss. 75-84). Sayı. 9. Cilt. 5.

⁸⁰⁹ Özcan, Güngör (2015). “Değişim İle Takiye Arası Nusayriler/Arap Aleviler”, *İnsan & Toplum* (s. 80). Sayı. 9. Cilt. 5.

⁸¹⁰ Et-Tavil, M.E.G. (2015), *Arap Alevileri Tarihi* (s. XX). Çev. İsmail Özdemir. Adana: Karahan Kitabevi.

inançlarında içselleştirdikleri bir yöntem değil, şiddet ortamında kendilerini korumak için başvurdukları ve şiddet ortamı ortadan kalktığında kendilerini kimi akideler üzerinden ifade ederek terk ettikleri bir yöntemdir. Sonuç olarak Arap Alevileri tarihsel olarak takiye ve kitman yöntemini kullanmıştır. Ancak Arap Alevilerinin bu yöntemlerden hangisini kullandığı, kullandığı yöntemin kendi yaşam deneyimlerinden nasıl sonuçlar doğurduğu değişkenlik gösterir.

Takiye ve kitman Honneth'in tanınmama ya da Taylor'ın yanlış tanınma olarak ifade ettiği politik ilişkilerin bir sonucu olarak düşünebiliriz. Tanınmama ya da yanlış tanınma, dinamik öz-ilişkinin olumlanmaması ya da karşılıklı eşit tanınmanın yokluğudur. Hatırlayacağımız üzere Honneth tanınmama durumunu "dışlanma, aşağılanma ya da sayılmama deneyimleri"⁸¹¹ olarak ele alır. Aynı şekilde Taylor, tanınmama ya da yanlış tanınma durumunu toplumsal hiyerarşik ilişkilerin sonucu olarak görür. Dolayısıyla tanınmama ya da yanlış tanınma, toplumsal asimetrik ilişkilerin bir sonucu olarak öz-ilişkinin ve kurulan kimliğin onaylanmamasıdır. Kendini olduğundan başka türlü gösterme tutumu olarak takiye ilişkisinin karşısında, Taylor'ın farklı kültürlerin kendilerini olduğu gibi gösterdiği ve kendi farklılıklarını koruyarak birbirlerini ahlaki ve ontolojik olarak değerli gördüğü otantiklik ideali eşit tanınma talebi için önemli bir yer tutar.

5.4. Etik Yaşam Bağlamında Arap Alevilerin Tanınma Mücadelesi

Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal tarihi içerisinde Arap Alevilerin tarihsel kimliği ve bu kimliğe bağlı tanınma talebi değişime uğramıştır. Başlarda inanç kendi başına belirleyici bir unsurken, daha sonra⁸¹² etnik unsurlar inanç faktörünün yanına eklendi. Bu bağlamda Taylor'ın kimliği tanımlama perspektifi ve Honneth'in öz-ilişkinin olumlanması süreci daha önemli hale gelmektedir. Taylor'a göre "Kimlik, "kim" olduğumuz ve "nerden geldiğimiz" ile ilgilidir."⁸¹³ Bu bağlamda "Tarih boyunca yaşadıkları deneyimler onlara 'kim olduklarını' öğrettiği gibi, asırlar boyunca yaşanan

⁸¹¹ Honneth, Axel (2018). *BİZDEKİ BEN: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme* (s. 205). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

⁸¹² Mertcan'a göre 1980'li yıllardan itibaren Arap Alevileri inanç ve etnisite üzerinden kimlik sorunsalı bağlamında ele alınmaya başlanmıştır. Bkz. Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (ss. 15, 302-314). Adana: Karahan Kitabevi.

⁸¹³ Taylor, Charles (1991). *The Ethics of Authenticity* (s. 34). Harvard University Press.

birliktelik, grup aidiyetin ve kapalı toplum yapısının şekillendirdiği kültürel doku”⁸¹⁴ öz-ilişkinin nasıl şekillendiğini göstermektedir. Arap Alevileri üzerinden tartışılacak kimlik sorunsalı bir yandan Arap Alevilerin geçmişini içine alan bir çatı, diğer yandan da bu çatıda içselleşen eşit tanınma talebidir. Dolayısıyla Arap Alevilerinde başlarda mezhebi aidiyetler kimliği temsil ederken, daha sonra etnik unsurlar inanç aidiyetinin yanına eklendi. Kimlik bünyesinde içselleştirilen talepler birden çok unsuru ifade edebilir. Bu nedenle günümüzde Arap Aleviliğin kimlik sorunsalı bağlamında tanınma pratikleri üç farklı unsuru içerir. Bu unsurlardan en önemlisi dinsel aidiyeti ifade eden Alevilik inancıdır. İkincisi etnik kökeni ifade eden Araplıktır. Üçüncüsü de etnik kökenle bağlantılı olarak anadildir. Eş deyişle Arap Alevi kimliğini “din, etnisite ve dilin belirlediğini düşünmekteyiz.”⁸¹⁵ Tarihsel olarak baktığımızda bu üç faktör, Arap Alevi kimliğini farklı derecelerde etkilemiştir. Bu derecelendirmeyi Alevilik, Araplık ve Arapça olarak sıralayabiliriz. Örneğin günümüzde Arap Aleviler arasında Arapçanın anadil olma durumu gittikçe azalmasına rağmen anadil, kimliğin bir parçası olmaya devam etmektedir. Arap Alevi kimliği dediğimizde tarihsel dönüşümleri de gözden kaçırmayarak bu üç faktörü de kabul etmek gerekir. Bu açıdan değerlendirdiğimizde Arap Aleviler için dinsel aidiyet onların etnik kimliğini de ifade ettiği için en önemli faktördür.

Arap Alevilerin kimlik sorunsalı bağlamında tanınma mücadelesi, bir yandan çokkültürlü toplumsal yapıda farklı kültürlerin barış içinde yaşama koşullarını, diğer yandan da Türkiye’nin demokratikleşme sürecini ifade eder. Daha önceki bölümlerle bağlantılı olarak Arap Alevilerin tanınma mücadelesini sadece eşit yurttaşlık ya da eşit haklar üzerinden hukuk mücadelesi bağlamında ele almak, tanınma ilişkisinin içkinliğini ve gerçeklikle bağını zayıflatır. Hukuki kazanımlar muhakkak tanınma mücadelesinin tarihsel süreci için hayati öneme sahiptir. Ancak tanınma mücadelesi, hukuki prosedürlerin değişmesiyle sınırlı tutulabilecek bir mücadele süreci değildir. Tanınma mücadelesi, yaşamın her alanını içine alan bir yaşam biçimi mücadelesidir. Eş deyişle Aleviliğin ibadet yerlerinin hukuki bir statüye kavuşması, Aleviliğin hukuki kazanımları için önemli olmakla birlikte, toplumsal bütünlüğün ve toplumsal dayanışmanın sağlanabilmesi için yeterli değildir. Türkiye’nin demokratikleşme süreci ‘demokratik açılım’ söylemine indirgenebilecek politik eylem planı değildir.

⁸¹⁴ Kiremit, İlker (2020). “Nusayriler (Arap Alevileri) Üzerine Bir Değerlendirme: Kimlik ve Öteki Olma”, *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşılık Tarih-Kimlik-Inanç-Ritüel* (s. 392). İstanbul: İletişim Yayınları.

⁸¹⁵ Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler* (s. 303). Adana: Karahan Kitabevi.

Çünkü bu eylem planı çerçevesinde kimi demokratik haklar tanınsa da, bu tanınma içsel motivasyonlara dönüşmedikçe araçsal kazanım silsilesinden öteye geçmemektedir. Bu bağlamda 1999 Avrupa Birliği Helsinki Zirvesi içselleşmemiş ve güncel politikanın malzemesi haline gelen demokratik kazanımlara bir örnek teşkil edebilir. “1999 Avrupa Birliği Helsinki Zirvesiyle birlikte derinleşen demokratikleşme sürecinde farklı bir karakter kazandığı ve ortaya çıkan bir takım etno-kültürel taleplerin devlet tarafından tanınmaya başlandığı görülmektedir.”⁸¹⁶ Ancak bu tanınma süreci güncel siyasal tartışmaların gölgesinde kalmış ve tanınma talebi politik iktidarın kendi tanınma çerçevesine dönüşmüştür. Dolayısıyla 2001’den itibaren mevcut iktidarın Alevilere yönelik tanınma süreci cami-cem evi söylemiyle somutluk kazanmıştır. Buradan hareketle görüldüğü üzere bu hukuki pratikler tanınmama-eksik tanınma-yanlış tanınma politikasının bir parçası olabilir. Bu nedenle tanınma mücadelesi kazanma ya da kaybetme mücadelesi değil, takiye ve kitman ilişki pratiklerinin aksine yaşamın bütün alanlarına sirayet etmiş otantik ilişkilerin demokratik etik yaşam içerisinde somutlaşma mücadelesidir. Bu mücadele, farklı kültürlerin bir arada yaşama sorunsalı üzerinden bu tür etno-dinsel ve etno-kültürel grupların kurumsal ya da özel dışlanma mekanizmalarına karşı olarak kendilerini kamusal alana taşıma sürecidir. Bu süreç etik yaşam içerisinde mücadelenin dolayımından geçen ve öz-ilişkinin olumlandığı tanınma ilişkisinin somutlaşma sürecidir. Dolayısıyla Arap Alevilerin tanınma mücadelesi, bir yandan etik yaşam bağlamında öz-ilişkinin olumlandığı aile-sivil toplum-dayanışma aşamalarını ve bu aşamalara işaret eden rekonstrüktif süreci, diğer yandan da yaşam biçimi olarak demokratik etik yaşamın koşullarını ifade eder.

Etno-dinsel bir grubu ifade eden Arap Alevilerin tanınma mücadelesi, farklılıkların birlikte yaşamasına imkan veren ve her kültürün kendi değeri üzerinden kurulan karşılıklı otantik ilişki, bu ilişkinin rekonstrüktif niteliği üzerinden ele alınabilir. Tanınma ilişkisinin karşılıklı eşit tanınma üzerinden somutlaşması, asimetric ilişkilerin ortadan kalktığı ve simetric ilişkilerin kurulduğu bir süreçtir. Arap Alevilerin kimi dönemlerde göstermiş olduğu takiye ve kitman tutumu, Taylor’ın yanlış tanınma olarak ifade ettiği tanınmama durumu ve asimetric ilişkinin bir sonucudur. Takiye ve kitman tutumunu ortadan kaldıracak ve karşılıklı eşit tanınma

⁸¹⁶ Kaya, Ayhan (2014). “Giriş: Ötekini Anlamak Mümkün mü?”, *Farklılıkların Birlikteliği* (s. 12). Der. Ayhan Kaya. İstanbul: Hiperlink Yayınları.

sürecini ifade eden otantik ilişkidir. Karşılıklı tanınma ilişkisini mümkün kılan otantiklik düşüncesinin ve bu düşüncenin bir uzantısı olan çokkültürcü kimlik politikasının temelinde farklı tanınma biçimleri vardır. Bu bağlamda tanıma ilişkisinin normatif ilkeleri, tanınma sürecine apriori olarak eklenen ilkeler değil, sürece içkin ilkelerdir. Etik yaşam içerisinde yeniden inşa edilen bu ilişkiler özgüven, özsaygı, özdeğer olarak ifade edilebilir. Hukuki kazanımlar tanınma mücadelesinin kendisi değil, bu mücadelenin bir aşamasıdır. Bu nedenle hukuki kazanımlar tek başına Arap Alevilerin benimsediği takiye ve kitman tutumunu ortadan kaldırmak için yeterli değildir. Çünkü Arap Alevilerin takiye ve kitman tutumunu benimsemelerinde buldukları siyasi ortama duydukları güvensizlik, bu güvensizliği besleyen ve saygının yokluğuna işaret eden ötekileştirme ya da hep öteki olma durumu etkili olmuştur. Dolayısıyla Arap Alevilerin direnme biçimi kendilerini olduğundan başka türlü gösterme ya da göstermeme durumu olarak takiye ve kitman olmuştur. Direnmeden tanınmaya geçiş, takiye ve kitman tutumundan etik yaşamda kurulan otantik ilişkiye geçiştir.

Etik yaşam merkezli tanınma teorisi Hegel'den günümüze kadar ben ile biz arasında kurulması gereken dayanışma ilişkisini hedefler. Bu bağlamda Arap Alevilerin tanınma talebini etik yaşam bağlamında ele almak, ben ile biz arasında kurulması gereken toplumsal dayanışmayı amaçlar. Bu dayanışma geçmişin karanlığında kalarak değil, geçmişle yüzleşerek, bugünü yeniden kurarak ve yarın hakkında söz sahibi olarak kurulabilir. Bu nedenle ihtiyacımız olan şey iktidar zihniyetinin 'tolerans' bakış açısı değil, ailede-sivil toplumun her alanında ve devlette somutluk kazanan farklılıkların kendi farklılıklarıyla tanınma imkânıdır. Kimliğin diğeriyle birlikte kurulan bir mefhum olduğu kabulü, diğeri bir öteki olarak değil kendi kadar değerli (eşit değerde) ve gerekli olduğunu görmeyi doğurur. Bu bağlamda Arap Alevilerin ve diğer etno-kültürel, etno-dinsel grupların birbirine bakışı 'öteki olma' üzerinden kendi iktidar potansiyelini arttırma nesnesi değil, özneler-arası karşılıklı tanınma talebinin genişleyerek kendi özgüllüğünde toplumsal özne olarak tanınmasıdır. Bu süreçte tanınmanın toplumsallaştırıcı karakteri, sevgi ya da özgüven duygusundaki tekillikten dayanışma ya da özdeğer duygusundaki evrensele doğru etik yaşamın ilişkilerinde pratik eylemlilik üzerinden kendini dönüştürerek kendini deneyimlemesidir.

6. SONUÇ

Bu çalışma farklılıklarımızla birlikte bir arada nasıl yaşayacağımız sorusuna odaklanmıştır. Politik ve felsefi açılımlara sahip bu soru bir kriz tespitinden hareketle belirmiştir. Krizin temelinde bireyin toplumdaki ve toplumsal ilişkilerden ayrı bir varlık olarak görülme eğilimi vardır. Bireyin toplumdaki soyutlanması aynı zamanda bireyin diğer bireylerden de soyutlanması demektir. Dolayısıyla çağımızda bireyin yaşantısı, kendi içine kapalı, duygusal bağ kuramama ve birbirine karşı atomize olma durumuyla karşı karşıya kalmıştır.

Kanıma bu kriz, bireylerin farklılıklarını koruyarak bir arada durabileceği ortak bir yaşam dünyasının vücut bulmasıyla aşılabılır. Böylesi bir ortak yaşam alanı ise öz-ilişkinin özneler-arası ilişkide biçimlendiği kimlik merkezli tanınma düşüncesi ile oluşturulabilir. Bu çerçevede çalışmanın ana konusu çağdaş politika felsefesinde kimlik politikalarına yön veren Charles Taylor ve Axel Honneth'in tanınma düşüncesi ile sınırlandırılmıştır. Düşünürlerin tanınma teorilerinin aynı zamanda çağdaş politika felsefesinde Hegel'e dönüşü temsil etmesi, tartışmayı daha geniş ve derin bir felsefi zemine taşımıştır. Bu nedenle biz de ilk olarak düşünürlerin tanınma anlayışlarıyla ilişkisi ekseninde Fichte ve Hegel'in özneler-arasılık ve tanınma kavramlarını inceledik. Bu incelemede Fichte'de başlayan pratik özneler arasılık kavrayışının, Hegel'de toplumsal ontoloji temelinde yeni bir form kazandığını ileri sürdük. Öznenin kendini tanıyabilmesi hem eylem aracılığıyla kendini belirli bir varlık olarak ortaya koymasıyla hem de eylemin eş zamanlı ikili hareketiyle mümkündür. Eylemin eş zamanlı ikili hareketi Ben ile Ben-olmayanı somut karşılaşmalar ile birbirine bağlar. Fichte bunu reel activite ve ideal activite olarak ikili bir zeminde aktarır. Bu iki eylemsellik ilişkisinde tanınma bir davet olarak ortaya çıkar. Hegel ise Fichte'nin özneler-arası eylem felsefesini devralarak toplumsal ontoloji ekseninde dönüşüme uğratar. Hegel'i çağdaş politika felsefesinde elverişli kılan tam da bu dönüşümdür. Bu noktada mücadele kavramının Hegel felsefesinde yaşadığı dönüşüm, düşünürün çağdaş politika felsefesinde nasıl yorumlandığı konusunda bize ipuçları verir. Hegel felsefesinde mücadele kavramını yorumlama tarzımız, onun felsefesindeki politik

sonuçları da belirlemektedir. Bu bağlamda Hegel'deki mücadele kavramını Hobbes'un felsefesinde olduğu gibi birbirini ötekileştirme ve yok etme üzerinden ele almak bizi daha despotik bir Hegel yorumuna götürür. Biz böyle bir Hegel yorumuna alternatif olarak Hegel'in mücadele kavramını, Hobbesçu yorumundan farklı olarak, bir dolayım ilişkisini ifade ettiğini ileri sürdük. Tanınma mücadelesi olarak ifade edilen süreç, esas olarak farklı öz-bilinçlerin birbirlerini dolayımlayarak kendi tanınma arzularını doyuma ulaştırmasıyla ilgilidir. Eş deyişle Hegel'deki mücadele kavramı, Ben ile Biz arasında kurulan tanınma ilişkisinin dolayımıdır. Bu çerçevede Hegel'deki efendi-köle diyalektiğinin, Ben ile Biz arasında kurulan bu dolayımın en somut ifadesi olduğu ileri sürülebilir. Hegel'deki mücadele kavramı ayrıştırıcı değil, bütünleştiricidir. Bu bütünleşmenin normatif dayanağı ise özgürlük idesidir. Bu ide sayesinde bizdeki ben'i, ben'deki biz'i edimsel kılmak mümkün hale gelir. Honneth de Hegel felsefesinin bir özgürlük felsefesi olduğunu vurgular. Hegel, özgürlüğün bireyde, toplumda ve devlette nasıl somutlaştığını bize aktarmıştır. Dolayısıyla bu çalışma, farklı kimlik ve kültürlerin bir arada yaşama sorununu ve bu sorunun çözümünü, Honneth'in de vurguladığı gibi, Hegel'in tanınma düşüncesinin ana eksenini belirleyen özgürlüğün ailede, sivil toplumda ve devlette somutlaşma anlatısı olarak da yorumlanabilir.

Çalışmada üzerinde durduğumuz ve kendi felsefi pozisyonumuzu belirlemek adına önemli gördüğümüz noktalardan bir diğeri de, Hegelci tanınma düşüncesinin çağdaş yorumunu sunan Taylor ve Honneth'in farklılıklarını ve ortak noktalarını belirlemek ve analiz etmektir. İki düşünürün farklılıklarına değinecek olursak, düşünürlerin tanınmanın kapsamı ve tanınma ilişkisinin nasıl başladığı konusunda farklı yaklaşımlar geliştirdiği belirlemesi yapılabilir. Taylor, modern düşünceyle beraber "şereften haysiyete geçiş" saptamasıyla birey, kimlik ve tanınma sorunsalını başlatır. Bu saptamanın uzantısı olarak Taylor, tanınma ilişkisini haysiyet olarak bireyin ve demokrasi düşüncesinin olduğu Batı toplumlarıyla sınırlandırır. Eş deyişle, Taylor'a göre birey mefhumundan bahsetmeden tanınma sorunundan bahsedemeyiz. Bu nedenle Taylor, tanınma düşüncesinin niteliğini ve kapsamını modern düşüncenin filizlendiği Batı toplumunun gelişimiyle birlikte değerlendirir. Bu değerlendirmeye paralel olarak düşünürün kendi tanınma politikasını deneyimlediği pratik sorun, yurtseverlik ile milli kültür etrafında örgütlenmiş demokratik bir toplum örneği olarak Quebec sorunudur. Taylor, felsefesinde temel aldığı çok kültürcü tanınma politikasının

Quebec sorununun çözümünde oynadığı rolü “Tanınma Politikası” makalesinde ele alır.⁸¹⁷ Taylor’ın tanınma sorununu Batı toplumuyla bir tutmasının arkasında iki temel motivasyon vardır: birey ve laiklik. Birey, modern düşüncenin icat ettiği mefhum olarak kimlik politikasının merkezinde görülür. Laiklik ise seküler çağa işaret eder. Ancak Taylor’a göre modern düşünce bu kavramların bir soyutlama sonucunda ulaşıldığı yanılgısına düşmüştür. Taylor da bu yanılgıdan kurtulmak için, birey ve laiklik gibi kavramları öznel-arası ilişkide ve kimlik, kültür gibi toplumsal ilişkilerle inşa edilen genel kavramlar üzerinden ele alarak, kimlik temelli tanınma düşüncesini temellendirir. Bu temellendirmede Taylor, liberalizm-komüniteryanizm tartışmasını da hatırlayarak, liberal kavramlarla komüniteryan politika yapma tarzını temsil eder. Liberalizm ve komüniteryanizm ikiliğinde düşünürün hangi geleneğe yakın olduğu süregelen bir tartışma olsa da, biz bu tartışmada ikiliklere düşmeden Taylor’ın iki geleneğe de mesafeli olduğunu ve bu tartışmanın farklı bir felsefi zeminde tartışılması gerektiğini vurguluyoruz. Kanımızca çağdaş politika felsefesinde tanınma tartışması “liberalizm/komüniteryanizm ikiliği sınırlarına hapsedildiği müddetçe çoğulcu toplumların sorunlarına çözüm sunabilecek teorik araçlardan yoksun”⁸¹⁸ kalmaktadır. Çünkü liberalizm-komüniteryanizm ikiliği birey ile toplum arasındaki ilişkiyi birbirlerini gözetken karşılıklı ilişki üzerinden kurmak yerine, bireyin topluluk uğruna feda edildiği (komüniteryanizm) ya da bireysel sınırlar uğruna toplumsal bütünlükten vazgeçildiği (liberalizm) ikili yapı üzerinden tanımlamıştır. Bu nedenle vicdani ve düşünsel çeşitliliğe sahip çoğulcu toplumların sorunlarına çözüm üretebilecek teorik çerçevenin, bireysel özgürlük ile toplumsal bütünlüğün aynı anda mümkün olabileceği bir zeminin felsefi ve politik açıklamasını vermesi gerekir. Taylor ve Honneth karşılıklı ve eşit tanınma düşüncesinin bu çerçeveyi sağlayabileceğini ileri sürmüştür. Taylor’ın laiklik ilkesi ile tanınma düşüncesi arasında kurduğu ilişkiyi daha ayrıntılı olarak ele alacak olursak; Taylor laiklik ilkesiyle sadece din işlerinin devlet işlerinden ayrılma durumunu değil, modern devletin ve burjuva toplumunun kurucu ilkelerinin seküler karakterine işaret eder. Bu bağlamda Taylor, kimliğin inşa sürecini toplumsal ilişkilere dayandırırken, toplumun inşa sürecinde yeni tahayyüllere işaret eder. Taylor toplumsal tahayyül terimiyle insanların toplumsal varoluşlarını, onların uyumlu

⁸¹⁷ Bkz. Taylor, Charles (2018). “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük Tanınma Politikası* (ss. 78-81), Çev. Yurdanur Salman. Ed. Amy Gutmann. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. Ayrıca bkz. Taylor, Charles (2006), “Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması”, *Liberaller ve Cemaatçiler* (s. 103). Çev. Çağa Tanyar. Ed. A. Berten, P. Silveira ve H. Pourtois. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.

⁸¹⁸ Karademir, Aret (2016). “Michael Walzer ve Komüniteryan Bireycilik”, *Kaygı* (s. 112). Sayı. 27.

birliğini ve bu birliğin altındaki normatif düşünceleri ve imgeleri tahayyül etme tarzlarını kasteder.⁸¹⁹ Laiklik, bu toplumsal tahayyüllerin seküler zeminine işaret eder. Toplumsal tahayyüllerin seküler karakteri ise bu tahayyüllerin referansının toplum dışında olmayıp topluma içkin olduğu kabulüne dayanır. Taylor laiklik ve sekülerizm kavramlarının Batılı liberal toplumlarda ve Hristiyanlıkta olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla bu kavramlardan hareketle tanımlanan tanınma politikası Batılı liberal toplumlara özgü ve bu toplumlarla sınırlı bir tartışmaya dönüşmüş olur. Honneth, Taylor'ın tanınma politikasına ilişkin bu saptamasını eleştirerek⁸²⁰ tanınma mücadelesinin kapsamını, niteliğini ve nasıl başladığını farklı şekilde temellendirir. Honneth'e göre kimlik politikası modern dönemin kazanımlarıyla sınırlandırılabilir bir olgu değildir. Aynı şekilde tanınma politikası "kişilerin toplumsal olarak tanınmasını, tanınmanın yalnızca tek bir yönü olan kültürel tanınmaya veya farklı yaşam biçimlerinin kabulüne"⁸²¹ de indirgenemez. Dolayısıyla Honneth tanınma mücadelesini her toplumun sosyal inşası için gerekli bir hareket olarak görür. Diğer yandan düşünür tanınma anlayışını öz-bilincin özneler-arası ilişkide kendini kabul ettirme arzusu olarak gördüğü için, bu kabul ettirme arzusunun çocukluk döneminde öz-ilişkinin ilk kurulduğu andan itibaren başladığını vurgular. Böylece Honneth tanınma mücadelesini hem öz-ilişkinin kurulduğu çocukluk dönemine kadar geri götürmesi hem de tanınmanın hukuki doğasını yasal düzenlemelerle sınırlı tutmayıp farklı toplumlardaki tanınma mücadelelerin deneyimlerini ifade etmesi bakımından Taylor'a göre daha kapsamlı bir teori ortaya koymaktadır. Sonuç olarak her toplum, tanınma mücadelesinin dolayısıyla kendi iç normatifliğini ilerleterek toplumsal dayanışmayı yeniden inşa eder. Toplumun kendi iç normatifliğini ilerletmesi, toplumdaki her bir üyenin kendisini toplumsal değerlerin içinde gördüğü ve kendini gerçekleştirilme koşullarını sağladığı toplumsal dayanışma ağını ifade eder. Bu da bireysel pratikler ile toplumsal pratiklerin aynı rasyonaliteye işaret etmesiyle ve bu rasyonalitenin mevcut toplumsal yapıdaki içsel çelişkileri çözümüyle mümkündür. Honneth için bu rasyonalitenin mahiyeti özgürlüktür. Honneth'in tanınma düşüncesinde ifade ettiği öz-ilişkinin biçimlenme sürecine ve toplumsal

⁸¹⁹ Bkz. Charles, Taylor (2014). *Seküler Çağ* (ss. 205-211). Çev. Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

⁸²⁰ Bkz. Honneth, Axel (2014). "Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı? Toplumun Ahlaki Düzenine Değişen Yaklaşımlar", *Kimlik Politikaları* (ss. 254-255). Çev. Kübra Kelebekoğlu. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

⁸²¹ A. g. e., s. 254.

yaşamdaki dönüşümlere yol gösteren de özgürlüğün bu rasyonalitesidir. Böylece Honneth'in Taylor'a göre daha kapsamlı bir tanınma düşüncesi geliştirdiği ileri sürülebilir. Bu noktada hem tanınma düşüncesinin kapsamı hem de uygulanabilirliği bakımından Honneth'in düşünceleriyle dönüşüme uğramış kimlik politikasını daha kapsayıcı gördüğümüz belirtilmesi gereken bir husustur.

Taylor ve Honneth'in ortaklaştığı noktaları ele alacak olursak, iki düşünür de tanınma düşüncesini kendini gerçekleştirme ideali olarak yorumlamaktadır. Kendini gerçekleştirme ise kişinin kendi kendine, içe dönerek gerçekleştirdiği bir kendilik eylemi değil, öznel-arası ilişkide tarafların birbirlerini dolayım oldukları bir ilişkidir. Dolayısıyla kendini gerçekleştirme ancak başka öznelerle birlikte ve sosyal ilişkilerde, kurumlarda edimselleşen eylemlerle mümkündür. Her iki düşünür için de tanınma düşüncesi böyle bir eylemsellik dünyasına işaret eder. Böyle bir eylemsellik dünyasında somutlaşan tanınma düşüncesi, aynı zamanda politika yapma tarzımızı da içine alan politik bir duruşu, tutumu ifade eder. Her iki düşünür de tanınma merkezli bu politika tarzını kimlik odaklı ve farklılıkların kendi farklılıklarıyla tanındığı çok kültürcü politikanın imkânı olarak demokrasiyi işaret eder.

Honneth, tanınmanın kapsamı ve başlangıç noktası üzerine iddialarının uzantısı olarak, tartışmayı öz-ilişkinin biçimlenme süreci olarak kendini kabul ettirme anlamında mücadele kavramı üzerinden yürütür. Honneth, Taylor'ın aksine tanınma politikasını uzlaşma politikası olarak değil, çatışma (mücadele) politikası olarak görür. Ancak bu çatışmayı Hegelci anlamda dolayım olarak ele almak gerektiği vurgulanmalıdır. Eş deyişle buradaki çatışma, toplumsal ilişkilerin kurulduğu, geliştirildiği ve evrensel doğru ilerlediği bir dolayımdır. Bu tespitten hareketle çalışmada uzlaşma kavramının çatışma dolayımından hareketle düşünülebileceğini ileri sürdüğümüzü belirtmek önemlidir. Uzlaşma kavramını çatışma kavramıyla düşünmek, bizi yalıtılmış ve hukuki çerçevenin içine sıkıştırılmış formel bir uzlaşma kavramından kurtararak, toplumsal ilişkilerden türetilmiş ve çatışmanın dolayımıyla somutluk kazanmış bir uzlaşma kavramına götürür. Dolayısıyla tanınma talebi, masa başında durarak uzlaşma ekseninde çözüme kavuşturulacak bir söylem pratiği değil, yaşamda karşılık bulmuş karşılaşmaların mücadele pratikleriyle birlikte, hesaplaşmanın ürünü olan bir uzlaşma zeminini ifade eder. Bu nedenle tanınma politikasını hukuki ilişkileri de içine alan yaşam biçimi tartışmalarıyla ilişkilendirmeyi daha doğru buluyoruz. Aynı şekilde çalışmada işlediğimiz bu iddiayla paralel olarak Arap Alevilerin tanınma talebini

demokratik açılım gölgesinde salt hukuki kazanımlara indirgememek gerektiğini vurguluyoruz. Her toplulukta olduğu gibi Arap Alevilerin de yaşam biçiminde somutlaşan değerler vardır. Tanınma talebi bu değerlerin değerliliğinin kabul edildiği bir zemini işaret eder. Arap Alevilerin eşit değerde olduğunu kabul etmek, yaşamın her alanını (aile, sivil toplum, devlet) kapsayan farklı tanınma biçimlerinin yaşamda somutlaşma sürecini kabul etmektir.

Her iki düşünür tanınma ilişkisinin gerçekleştiği deneyimlerle beraber, bu deneyimin sekteye uğradığı tanınmama durumlarını da incelemeye tabi tutar. Düşünürler aynı zamanda insanların hangi motivasyonlarla tanınmama durumundan tanınma talebine geçtiklerini incelemiştir. Düşünürlerin tanınma kavramına ilişkin bu çok yönlü kavrayışı tanınma düşüncesinin deneyimle kurduğu sıkı ilişkiyi de ortaya koymaktadır. Dolayısıyla tanınma, günlük hayattaki en basit karşılaşmalardan toplumsal hayattaki en karmaşık ilişkilere kadar geniş bir yelpaze alanı sunar. Sonuç olarak düşünürlerin tanınma düşünceleri arasında farklılıklar ve ortak noktalar bulunmaktadır.

Bununla birlikte düşünürler, kendine özgü tanınma düşüncesiyle çağdaş politika felsefesinde yürütülen tartışmanın ana eksenini belirleyecek kadar da güçlü tezler öne sürmektedir. Bu çalışma düşünürlerin yürüttükleri tartışma ve öne sürdükleri tezler ekseninde örgütlenmiş ve Türkiye'deki Arap Alevi toplumuna tanınma/tanınmama ilişkisi üzerinden uygulanmıştır. Arap Alevi toplumunun tanınma/tanınmama ilişkisi üzerinden ele alınabileceğini ileri sürmek, topluluğun nasıl bir tarihsel dönüşüm yaşadığına işaret eder. Çünkü Arap Alevilerinin tarih boyunca yaşadığı deneyimler onların kimliklerini biçimlendirmiş ve ilgili topluluğun kültürel dokusunu şekillendirmiştir. Bu nedenle bu iddianın, eş deyişle topluluğun tanınma/tanınmama ilişkisi, topluluğun tarihsel dönüşümünde maruz kaldıkları tanınmama şiddetine karşı, kendilerini koruyabilmek için göstermiş oldukları takiye ve kitman tutumuyla ilişkilendirilebilir. Tanınmama pratiğine karşı takiye ve kitman, birbirinden farklı iki tutumdur. Kavramların işaret ettiği tutumlar arasındaki farkı şu şekilde özetleyebiliriz: Takiye, tanınmama pratiğine uğramış kişi ya da topluluğun kendini koruyabilmek için baskın otoritenin ya da otoritelerin kılığına bürünerek onlar gibi görünmektir. Kitman ise tanınmama pratiğine uğramış kişi ya da topluluğun kendini gizleme tutumudur. Çalışma bu iki kavram ekseninde Arap Alevilerinin tarihsel geçmişiyle ilişkili olarak hem takiye ve kitman tutumlarından hangisinin daha çok kullanıldığını hem de

tanınmama pratiğinden tanınma pratiğine nasıl geçildiğini incelemeye çabalamıştır. Arap Alevilerinin tanınmama pratiğinden tanınma pratiğine geçiş üç talep üzerinden gerçekleşir. Bu talepler inanç (Alevilik), dil (Arapça) ve etnisite (Araplık) olarak formüle edilebilir. Bunlar aynı zamanda Arap Alevi kimliğinin inşasında da önemli bir yer tutmuştur. Taylor'ın kimlik tanımlaması üzerinden değerlendirecek olursak, bu talepler Arap Alevilerin kim oldukları ve nereden geldikleri ile bağlantılı olarak anlam dünyalarında içselleşen unsurlardır. Ancak Türkiye'de yaşayan Arap Alevilerinin kimlik inşasında bu talepler aynı derecede etkili olmamıştır. Yirminci yüzyılın başında bölgedeki siyasi dengeler değişince, Arap Alevileri için yeni bir dönem başlamıştır. Bu dönemin en belirleyici olayı da Arap Alevilerin çoğunlukta olduğu Hatay bölgesinin Türkiye Cumhuriyeti'ne bağlanmasıdır. Özellikle Adana, Mersin ve Hatay bölgesinde yaşayan Arap Alevilerin Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne bağlanmasında, Suriye'deki Arap Alevilerin aksine, laiklik ilkesinin etkili olduğu dile getirilebilir. Bu farklılık kimliğin inşa sürecindeki inanç, dil ve etnisite unsurlarından inanç unsurunun diğerlerine göre daha etkili olduğunu gösterir. Türkiye'deki Arap Alevileri, inançlarını özgürce yaşayabileceği bir sosyal ortam arayışında oldukları için, laiklik ilkesinin sunduğu seküler ortam önemli bir koşulu temsil etmiştir. Bu koşuldan dolayı Arap Alevilerin hem iktidarın ideolojik politikalarıyla hem de toplumdaki diğer dinsel-etnik gruplarla deneyimlediği tanınmama durumu karşısında göstermiş olduğu takiye ve kitman tutumu inanç odaklı olmuştur. Mertcan'ın da tespit ettiği üzere kimlik odaklı etnisitenin Arap Alevi kimliği üzerindeki etkileri 1980'den sonra artırmıştır. Bu nedenle günümüzde Arap Alevilerin kimlik odaklı tanınma mücadelesinin sadece inanç üzerinden ele alınmaması gerekir. Günümüzde etnisite inanç kadar etkili olmasa da yine de kimliğin önemli bir unsuru olagelmıştır. Arap Alevilerin toplumsal dayanışmayı inşa edecek tanınma talebi, yukarıda ifade ettiğimiz üç unsuru da karşıladığında ancak gerçek anlamda başarıya ulaşır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi tanınma mücadelesinin hukuki kazanımları önemli olmakla birlikte tanınmanın evrensel boyuta ulaşması için yeterli değildir. Bu bağlamda Arap Alevilerinin laiklik ilkesi ile ilişkisini bu çerçevede değerlendirebiliriz. Laiklik ilkesi hen Arap Alevileri hem de diğer etnik ve dinsel gruplar için önemli ve ileri bir adım olmakla beraber tikelliği kendi içinde barındıran bir kazanımdır. Bu kazanımı Hegel'in tanınma düşüncesinde ele aldığımız farklı tanınma biçimleriyle ilişkilendirecek olursak, soyut hak ve sivil toplum aşamasına karşılık gelir. Bu

bağlamda soyut hak ve sivil toplum içindeki hukukun iç örgütlenmesi önemli olmakla birlikte kendi içinde tam olarak evrenselleşemeyen nitelikler barındırır. Bu nedenle tanınma düşüncesinin bu hukuki örgütlenme ve hukuki kazanımlarla sınırlı kalmaması gerekir. Aynı şekilde Arap Alevilerinin laiklik ilkesiyle ilişkili olarak yaşadığı dönüşüm, kendilerini sivil toplumda temsil edebilmeleri açısından önemli bir adımdır. Ancak bu adım daha ileri bir seviyeye taşınmadığında tanınma deneyimi kendi tikelliğinde kalmaya mahkûm olur. Ancak hem Hegel'in hem de Taylor ve Honneth'in tanınma düşüncesinde tanınma, tikelde kalmayıp evrensel bir nitelik kazandıkça gerçek anlamda kalıcı bir deneyim olmaktadır. Bununla ilişkili olarak Arap Alevilerinin 1937'de laiklik ilkesiyle kazandıkları ivme, 1980'lerde yeni bir kriz olarak ortaya çıkar. Ancak bu kriz Türkiye'deki toplumsal-tarihsel koşullarla ve tanınma politikasıyla sınırlı değildir. Aynı dönemde bu kriz farklı toplumlarda da kendini göstermiştir. Taylor'ın 1979 yılında yayınlanan *Hegel ve Modern Toplum* adlı eseri ve Honneth'in 1995 yılında yayımlanan *Tanınma Uğruna Mücadele* adlı eseri çağdaş politikadaki tanınma krizinin bir yansımaları olarak düşünebiliriz. Türkiye'de 1980'lerden sonra kimlik odaklı tartışmaların daha yoğun olarak kendini göstermesi de çağdaş politikadaki bu tartışmaların bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Arap Alevileri kısmen laiklik ilkesiyle beraber kendi içine kapalı olma niteliğini dönüştürmüş olsa da, bu dönüşüm son derece sınırlı kalmıştır. Bu sınırlılıktan kurtulmanın yolu tanınma mücadelesini daha geniş alanlara yaymaktır, ki ele aldığımız düşünürlere göre özne geliştikçe daha fazla tanınma talep eder. Bu hareket noktası topluluklar için de geçerlidir. Her topluluk geliştikçe daha fazla tanınma talep eder. Doalysıyla Arap Alevileri laiklik ilkesiyle beraber Hegel'in sivil toplum, Honneth'in özsaygı olarak ifade ettiği hak temelli tanınma biçimine geçmiş olmakla beraber, tikellikten evrensele doğru dönüşümünün devam edebilmesi için daha ileri bir aşamada kendini edimselleştirerek deneyimlemesi gerekir. Bu aşamayı Honneth, toplumsal dayanışmanın kurulduğu özdeğer olarak ifade eder. Özdeğer, toplumsal ilişkilerin sadece hukuki çerçevede kalmayıp yaşamın sosyal bütünlüğünde somutlaşmış öz-ilişkinin en somut ahlaki gelişimini ifade eder. Arap Alevilerinin tanınma mücadelesi bağlamında bu dönüşümün önündeki en büyük problem, topluluğun gizlilik temelli karakteridir. Bu problemin çözüme kavuşması iki aşamada incelenebilir. Çözümün birinci aşaması baskı ve asimilasyona dayalı gizlilik olarak takiye ve kitman tutumunun ortadan kalkacağı toplumsal dönüşümleri içerir. Bu dönüşümleri Hegel ve Honneth'i takip ederek farklı tanınma biçimleri ekseninde

düşünecek olursak, ilgili süreç, sivil toplum içindeki hukuki ilişkilerde başlayıp toplumsal kurumlara uzanan toplumsal dayanışmaya işaret eder. Bâtınlık temelli gizlilik ise bir yanıyla toplumsal dayanışmanın genişlemesiyle çözülen bir yapı sergiler, diğer yandan da bu çözüme gerçekleşene kadar topluluğun kendini ifade etme biçimi olarak ele alınabilir. Bu noktada Taylor'ın otantiklik bağlamında topluluğun kendini nasıl tanımlamayı tercih ettiği önemli bir koşul olarak belirir.

Bâtınlığe dayalı gizlilik ile baskı ve asimilasyona dayalı gizlilik ayrımına rağmen, gerilimli bir birliktelik söz konusudur: Arap Alevilerinin tanınma talebi bir yanıyla gizli kalmayı gerektirirken diğer yandan ifşa olma durumunun gerekliliğini ifade eder. Arap Alevilerinin bu niteliğini ele aldığımız düşünürlerin tanınma düşüncesi üzerinden değerlendirecek olursak, gizli kalmak tanınma talebinin önünde duran önemli bir engeldir. Çünkü gizli kalmak hep tikelde ve kendi özelinde kalmayı gerektirir. Ancak tanınma tam da bu özelde kalma durumu olarak tikelliğin kamusal ilkesi çerçevesinde evrensel olma durumuna dönüşmesidir. Bu noktada gizlilik, Arap Alevilerinin tanınma mücadelesinde bir engel olmakla beraber o kültürün de temel bir özelliğidir. Fakat bir kültür gizli kalmaya devam ettikçe ya da bilinçli olarak gizliliği tercih ettikçe tanınma deneyimi hep eksik kalacaktır. Diğer yandan Arap Alevileri için gizlilik kendilerine göre bir varolma biçimidir. Bu bir çelişki olsa da bu çelişkinin çözümü tanınma düşüncesinin dönüştürücü niteliğinde görülebilir. Tanınma düşüncesinin bu dönüştürücü niteliği farklı tanınma biçimlerinin örgütlenmesinde saklıdır. Bu bağlamda bätını bir inanç olarak Arap Alevileri en tikel ilişkiyi ifade eden sevgi odaklı aile ilişkisinden evrensel ilişkiyi ifade eden öz-değer ilişkisine kadar farklı deneyimler yaşayarak topluluğun iç dinamiği ile uygulama alanındaki gerilim aşılımaya başlanabilir. Örneğin gizlilik sevgi ilişkisine göre hukuk ilişkisinde, hukuk ilişkisine göre dayanışma ilişkisinde daha açık bir nitelik kazanır. Eş deyişle Arap alevileri nasıl ki laiklik ilkesiyle beraber hukuki alan olarak sivil toplumda kendini ifade edebileceği daha geniş bir çerçeve bulduysa, toplumsal değer alanında kendini toplumsal dayanışma içinde ifade edebileceği daha açık bir nitelik kazanabilir. Bu dönüşümde topluluğun içinden de bir dirençle karşılaşılacaktır. Eş deyişle, topluluğun içinden bu ifşa durumuna karşı duracak kurum ve kuruluşlar da muhakkak olacaktır. Ancak tarihsel olarak topluluğun ihtiyaçları ile uygulamaları arasındaki çelişki tanınma ekseninde dönüşüme uğrayacaktır. Honneth rekonstrüktif eleştiri ile tam da

topluluğun temel ilkeleri ile uygulamaları arasındaki gerilim ve çelişkinin çözüme kavuşma durumunu analiz eder.

Sonuç olarak çağdaş politika felsefesinde tanınma kavramı üzerinden yürütülen tartışmada, Taylor ve Honneth, kendi tezlerini temellendirmek için Fichte ve Hegel'in felsefi ve politik düşüncelerine geri dönmüştür. Ayrıca çağdaş politika felsefesinde tanınma kavramı üzerine yürütülen tartışma sadece bilişsel ve teorik bir tartışma değil, aynı zamanda günlük hayatta ve pratik politik dünyada karşılığı olan bir tartışmadır. Tanınma ilişkisinin pratik boyutu iki temel kabul üzerinden somutlaşmaktadır. Birincisi, tanınma ilişkisi somut karşılaşmalara işaret eden pratik özneler-arası ilişkidir. Özneler-arası ilişkide önemli olan kişilerin kendilerini otantiklik temelinde ortaya koyabilmeleridir. Arap Alevilerinin tarihsel geçmişinden de öğrendiğimiz üzere, hem kişi olarak hem de topluluk olarak kendilerini ortaya koyma koşulları ya yeterince olgunlaşmamış ya da sınırlı kalmıştır. Bu açıdan Arap Alevilerinin tanınma talebini mümkün kılacak olan şartlardan biri Taylor'ın düşüncelerinde ifade bulan otantiklik düşüncesinin yaşam bulmasıdır. Tanınmayı kültürel ya da politik olarak insanların birbirlerine atfedebilecekleri, lütfedebilecekleri bir haklar kümesi olarak değil, otantiklik temelinde örgütlenmiş sürecin kazanımları olarak görmek gerekir. Bu nedenle Taylor'ın her ne kadar birey, laiklik ve otantiklik kavramları arasında örgütlenmiş tanınma düşüncesi Batı toplumuna işaret etse de, Arap Alevilerinin Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne bağlanmasında laiklik ilkesinin oynadığı temel rol gösteriyor ki, Taylor'ın tanınma düşüncesi Doğu toplumlarında da karşılık bulabilir. Bu bağlamda Arap Alevilerinin tanınma politikasında laiklik ilkesinin etkili olması hem kendini dışa vurma imkânını elde etmesi bakımından otantiklik kavramına hem de kimliğin sorunsallaştığı an olarak haysiyet kavramına işaret eder.

İkinci boyut ise, farklı tanınma biçimlerinin toplumsal dayanışmayı örgütleyerek birey ile toplum arasındaki bütünleşmeyi sağlamasıdır. Bu çerçevede tanınma mücadelesinin başarıya ulaşması birey ile toplum arasındaki bütünleşmeyi sağlayan toplumsal dayanışmayı ne kadar sağladığıyla ölçülür. Honneth bu ölçütü farklı tanınma biçimleriyle ilişkilendirerek özgürlüğün rasyonalitesinin toplumsal uğrak ve kurumlarda somutlaşma biçimleri olarak değerlendirir. Honneth'in tanınmayı özgürlüğün rasyonalitesi olarak görmesi tanınmanın kazanımlarını salt hukuki taleplerle sınırlı tutulmaması gerektiğine işaret eder. Buradan hareketle Arap Alevilerin Honneth'in tanınma mücadelesi ile ilişkisi, basitçe hak verme talebinde

değil, bir yaşam biçiminin tanınması talebinde somutlaşır. Bu talep Hegel'in çizgisini takip eden Honneth'in açıkça ifade ettiği üzere etik yaşam sisteminde ifade bulur. Etik yaşam Arap Alevilerinin bireysel yaşantılarının toplumsal tanınma/tanınmama deneyimleri üzerinden yeniden biçimlendiği ve toplumsal değer altında farklılıkların özgürce bir arada durduğu toplumsal dayanışma sistemidir. Sonuç olarak Arap Alevilerinin kimlik politikası ve tanınma deneyimi hem otantikliğin ahlaki idealinde hem de etik yaşam sisteminin bütünlüğünde edimselleşebilir. Tanınma ilişkisinin bu iki boyutunu göz önünde bulunduran ve çağdaş politika felsefesindeki tanınma tartışması üzerinden örgütlenen bu çalışma, Arap Alevilerin tanınma/tanınmama deneyimleri üzerinden böylesi bir çerçevede somutluk kazanmıştır.

KAYNAKÇA

Aktaş, Sururi (2002). “Komüniteryan Etik”, *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. Sayı. 1 (4). Cilt. VI. (ss. 3-16).

Aktok, Özgür (2016). “Çevirmenin Önsözü”, *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine*. Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

Arendt, Hannah (2012). “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant* (s. 340). Çev. Yasemin Tezgiden. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Arıtürk, Mete Han (2022). “Eleştirel Teori’de Normatif ve Metodolojik Arayışlar: Axel Honneth ve Tanınma Tartışmaları”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Ateşoğlu, Güçlü (2002). “Fichte’nin Felsefesine Genel Bir Bakış”, *Vehbi Hacıkadiroğlu Armağanı Felsefe Tartışmaları*. İstanbul: Everest Yayınları.

Ateşoğlu, Güçlü (2006). “Fichte’nin Yaşamı ve Felsefesi”, *Alman İdealizmi I: Fichte*. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Ateşoğlu, Güçlü (2013). “Önsöz”, *Alman İdealizmi II Hegel*. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Ateşoğlu, Güçlü (2013). “Hegel’in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit”, *Alman İdealizmi II Hegel*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Atlıoğlu, Yasin (2016). “Nusayriler: Arap Alevileri”, *Uluslararası Politikada Suriye Krizi*. İstanbul: Beta Yayınları.

Avineri, Shlomo, (1974). *Hegel’s Theory of Modern State*. Cambridge University Press.

Aydın, Erdoğan (2017). *Kimlik Mücadelesinde Alevilik*. İstanbul: Literatür Yayınları.

Bacon, Francis (2019). *Novum Organum*. Çev. Talip Kabadayı. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Baha, Said Bey (2000). *Türkiye’de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreleri*. Haz. İsmail Görkem. T.C. Kültür Bakanlığı.

Beiser, Frederick (2019). *Hegel*. Çev. Seçim Beyazıt. İstanbul: Alfa Yayınevi.

Benhabib, Seyla (1999). “Giriş: Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu”, *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*. Çev. Zeynep Gürata & Cem Gürsel. Der. Seyla Benhabib. Demokrasi Kitaplığı.

Berten, Andre, vd. (2006), “Genel Giriş”, *Liberaller ve Cemaatçiler*. Çev. Eylem Özkaya. Ed. A. Berten & P. Silveira & H. Pourtois. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.

Bilgiç, Emre (2019). “Fichte’nin Mantıksal, Ahlaki ve Öznelerarası Özbilinci: Bilime Konu Edilemeyen Ben”, *Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi*. Cilt. 2, Sayı. 1. (ss. 49-66).

- Bumin, Tülin (2019). *Hegel bilinç problemi köle-efendi diyalektiği praxis felsefesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çıdam, Volkan (2021). “Eleştirel Teorinin (Sol-) Hegelci Revizyonu: Axel Honneth ve Tanınma Kavramı”, *Alacakaranlıkta Hegel’i Düşünmek*. Der. Kurtul Gülenç & Özgür E. Gürel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çörekçiöğlü, Hakan (2006). “Kantçı Otonominin Politikası”, *Immanuel Kant, Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Çörekçiöğlü, Hakan (2010). “Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. Der. Hakan Çörekçiöğlü. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Demir Oralgöl, Ezgi (2018). “Charles Taylor’da Kimlik ve Siyaset İlişkisi”, *Kaygı*. Sayı. 31. (ss. 1-21).
- Deranty, Jean-Philippe & Renault, Emmanuel (2007). “Politicizing Honneth’s Ethics of Recognition”, *Thesis Eleven*. Sage Publications.
- Descartes, René (2013). *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Douzinas, Costas (2014). “Kimlik, Tanınma, Haklar: Hegel Bize İnsan Haklarıyla İlgili Ne Öğretebilir?”, *Kimlik Politikaları*. Çev. Nuran Erkul & Fırat Mollaer. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Eskiocak, Nasreddin (2014). *İlk Alevi Kimdir?*. İstanbul: Can Yayınları.
- Et-Tavil, M.E.G. (2015), *Arap Alevileri Tarihi*. Çev. İsmail Özdemir. Adana: Karahan Kitabevi.
- Fichte, J. G. (1982). *The Since of Knowledge*. Çev. & Der. Peter Heath & John Lachs. Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (2021). “Transendental Felsefenin Temelleri”, *Alman İdealizmi I Fichte*. Çev. Yasemin Çına, Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J.G. (2021). “Bilim Öğretisi” [Wissenschaftslehre], *Alman İdealizmi I: Fichte*. Çev. Güçlü Ateşoğlu. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2021). “Bilim Öğretisi İlkelerine Göre Uyarlanmış Ahlak Öğretisi Sistemi [1798]”, *Alman İdealizmi I Fichte*. Çev. Güçlü Ateşoğlu. Ed. E. Ali Kılıçaslan & Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2021). “Doğal Hukukun Temelleri-Kapalı Ticaret Devleti [1796-1800]”, *Alman İdealizmi I Fichte*. Çev. Atilla Tokatlı. Ed. E. Ali Kılıçaslan & Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fraser, Nancy (2014). “Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek”, *Kimlik Politikaları*. Çev. & Ed. Fırat Mollaer. Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Freud, Sigmund (2014). *Uygarlığın Huzursuzluğu*. Çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gadamer, Hans-Georg (2013). “Hegel’in Öz-Bilinç Diyalektiği”, *Alman İdealizmi II Hegel*. Çev. Çetin Balanuye. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Göger, Erdoğan (2005). “Günümüz Türk Devletinin Laiklik Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. Sayı. 4. Cilt. 54. (ss. 1-52).
- Gökpinar, Ali Zeynel (2013). “Nusayriler, İslamlaştırma Politikası ve Türklük Mefhumu”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. Sayı. 8.
- Gunn, Richard (2008). “Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde tarihin başlangıcı ve sonu”, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*. Çev. Ömer Şirin. Sayı. 2. İstanbul: Alef Yayınevi.
- Gülçiçek, Ali Duran (2005/34). “Nusayri Aleviler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. (ss. 269-280).
- Gülenç, Kurtul (2010). “Eleştiri, Toplum ve Bilim: Frankfurt Okulu Üzerine Bir İnceleme”, *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- Gülenç, Kurtul & Arıtürk, Mete Han (2014). “Teknoloji Çağında Rasyonalite, Deneyim ve Bilgi: Sorunlar & Eleştiriler”, *Kaygı*. Sayı. 22. (ss. 113-131).
- Gülenç, Kurtul, vd. (2020), “Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori”, *Cogito*. Sayı. 100. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, Jürgen (1997). “Modernity: An Unfinished Project”, *Habermas And The Unfinished Project Of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*. Ed. Maurizio Passerin d’Entrèves & Seyla Benhabib. The Mit Press.
- Habermas, Jürgen (1999). “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*. Çev. Zeynep Gürata & Cem Gürsel. Der. Seyla Benhabib. Demokrasi Kitaplığı.
- Harris, H.S. (2013). “Öz-Bilinç”, *Alman İdealizmi II Hegel*. Çev. Emre Ebetürk. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hartman, Klaus (2013). “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Yeni Bir Sistematik Okumasına Doğru”, *Alman İdealizmi II Hegel*. Çev. Hamdi Bravo. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hegel, G.W.F. (1986). *Tinin Görüngübilimi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea yayınları.
- Hegel, G.W.F. (1995). *Tarihte Akıl*. Çev. Önay Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hegel, G.W.F. (2018). *The Phenomenology of Spirit*. Çev. Terry Pinkard. Cambridge University Press.
- Honneth, Axel (2009). “Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso: On the Idea of “Critique” in the Frankfurt School”, *Pathologies of Reason*. Çev. James Ingram vd. Columbia University Press.
- Honneth, Axel (2010). *The Pathologies of Individual Freedom*. Çev. Ladislaus Löb. Princeton University Press.
- Honneth, Axel & Margalit, Avishai (2001). “Invisibility: On the Epistemology of ‘Recognition’”, *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supplementary Volumes. Sayı. 75. (ss. 111-126).
- Honneth, Axel (2014). “Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı? Toplumun Ahlaki Düzenine Değişen Yaklaşımlar”, *Kimlik Politikaları*. Çev. Kübra Kelebekoğlu. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: DoğuBatı Yayınları.

- Honneth, Axel (2014). *Freedom's Right The Social Foundations of Democratic Life*. Çev. Joseph Ganahl. Polity Press.
- Honneth, Axel (2016). *The Struggle for Recognition-The Moral Grammar of Social Conglicts*. Çev. Joel Anderson. The MIT Press.
- Honneth, Axel (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele-Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine*. Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Honneth, Axel (2016). *Sosyalizm Fikri: Bir Güncelleme Denemesi*. Çev. Cem Şentürk. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Honneth, Axel (2018). *Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İnceleme*. Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Hobbes, Thomas (2012). *Leviathan*. Çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Houlgate, Stephen (2021). "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Anahatları'na Giriş", *Alman İdealizmi II Hegel*. Çev.&Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hypolite, Jean (2016). *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*. Çev. Doğan Barış Kılınç. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ikäheimo, Heiki (2011). "Holism and Normative Essentialism in Hegel's Social Ontology", *Recognition and Social Ontology*. Ed. Heiki Ikäheimo & Arto Laitien. Brill Press.
- Ikäheimo, Heiki & Laitien, Arto (2015). "Pathologies of Recognition: An Introduction", *Studies in Social and Political Thought*. Doi: 10.20919/sspt.25.2015.44.
- Iltıng, K.-H. (2021). "Hegel'in Devlet Kavramı ve Marx'ın Erken Dönemindeki Eleştirisi", *Alman İdealizmi II Hegel*. Çev. Işıl Bayar Bravo. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- İmamoğlu, Muhammed İkbāl (2014). "Evrensel Bir Adalet Teorisi Geliştirmek? Honneth'in "Freedom's Right" Adlı Eseri Örneğinde Metodolojiye Dair Bazı Düşünceler", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*. Sayı. 1. (ss. 95-133).
- Karademir, Aret (2016). "Michael Walzer ve Komüniteryan Bireycilik", *Kaygı*. Sayı. 27. (ss. 111-126).
- Kanatlı, Mehmet (2014). "Chantal Mofte'un Radikal Demokrasi Projesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Tesam Akademi Dergisi* (s. 120). 1 (2). (ss. 115-135).
- Karaca, Akın (2020). "Eleştirel Teori'de Toplumsal Mücadele Pratikleri Üzerine Çağdaş Bir Tartışma: Tanınma ve Uyuşmazlık", *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kaya, Ali (2008), *Alevilik'te İnanç Sohbetleri*. İstanbul: Can Yayınları.
- Kaya, Ayhan (2014). "Giriş: Ötekini Anlamak Mümkün mü?", *Farklılıkların Birlikteliği*. Der. Ayhan Kaya. İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Kılıçaslan, Eyüp Ali (2006). "Differenzschrift'te Hegel'in Fichte Yorumu", *Alman İdealizmi I: Fichte*. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kiremit, İlker (2012). "XIX. Yüzyılda Nusayriler (Arap Alevileri)", *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

- Kiremit, İlker (2020). “Nusayriler (Arap Alevileri) Üzerine Bir Değerlendirme: Kimlik ve Öteki Olma”, *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşılık Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kojeve, Alexandre (2015). *Hegel Felsefesine Giriş*. Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kauppinen, Antti (2002). “Reason, Recognition, and Internal Critique”, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. Sayı. 4. Cilt.45. (ss. 479-498).
- Laitinen, Arto (2011). “Recognition, Acknowledgement, and Acceptance”, *Recognition and Social Ontology*. Ed. Heiki Ikäheimo & Arto Laitien. Brill Press.
- Laitinen, A. & Särkelä, A. & Ikäheimo, H. (2015). “Pathologies of Recognition: An Introduction”, *Studies in Social and Political Thought*. doi: 10.20919/sspt.25.2015.44. (ss. 1-24).
- Louis, Massignon (1964). *Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi*. Cilt. 9. M.E.B. Yayınları.
- Lukács, Georg (2021). “*Tinin Fenomenolojisi*’nin Merkezindeki Felsefi Kavram Olarak *Entausserung* (Dışsallaşma)”, *Alman İdealizmi II: Hegel*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Lysaker, Odin (2017). “Institutional Agonism: Axel Honneth’s Radical Democracy”, *Critical Horizons* (s. 1). Sayı. 18. Cilt.1. (ss. 33-51).
- Lyshaug, Brenda (2004). “Authenticity and the Politics of Identity: A Critique of Charles Taylor’s Politics of Recognition”, *Contemporary Political Theory*, Palgrave Macmillian. Sayı. 3. (ss. 300-320).
- Machiavelli, Niccolo (2015). *Prens*. Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları.
- MacIntyre, Alasdair (2001). *Erdem Peşinde*. Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Marx, Karl (1997). *Yahudi Sorunu*. Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu. Ankara: Sol Yayınları.
- May, Todd (2017). *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*. Çev. Sercan Çalıcı. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Melikoff, Irene (2010). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitaplığı.
- Melikoff, Irene (2015). *Uyur İdik Uyardılar*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları.
- Mertcan, Hakan (2020). *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Mollaer, Fırat (2017). “Kimlik Politikasını Yeniden Düşünmek: Çağdaş Tanınma Tartışmasının Birikimi”, *Gaziantep University Journal of Social Sciences* (s. 1141). 16 (4). (ss. 1135-1147).
- Mouffe, Chantal (1999). “Demokrasi, İktidar ve “Siyasal Düzen””, *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*. Çev. Zeynep Gürata & Cem Gürsel. Der. Seyla Benhabib. Demokrasi Kitaplığı.
- Mulhall, Stephen (2004). “Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor’s Political Philosophy”, *Charles Taylor*. Ed. Stephen Mulhall. Cambridge University Press.

- Öz, Baki (2002). “Bir Alevilik Tanımlaması ya da Alevilik Tanımına Kuramsal Bir Yaklaşım”, *Folklor/Edebiyat Alevilik Özel Sayısı-I*. Sayı. 29. Dizgi ve Ofset Hazırlık Uluslararası Ltd. Şti.
- Özen, Gökçen Çatlı (2017). “Nusayrilerin Kültürel Etkileşim İncelemeleri”, *Journal of Analytic Divinity*. Sayı. 1. Cilt. 1. (ss. 150-162).
- Özcangiller, İhsan Berk (2016). “Hegel’in Fenomenolojisi Bağlamında Özbilincin Diyalektiği”, *Felsefe Arkivi*. Sayı 45. Cilt. II. (ss. 29-65).
- Özcan, Güngör (2015). “Değişim ile Takiye Arası Nusayriler/Arap Aleviler”, *İnsan & Toplum*. Sayı. 9. Cilt. 5. (ss. 72-102).
- Pinkard, Terry (2012). “Hegel’in Hukuk Felsefesi: Özgürlük, Tarih ve Modern Avrupa Devleti”, *Hegel*. Çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rawls, John (1999). *A Theory Of Justice*. Harvard University Press.
- Rawls, John (2006). “Temel Özgürlükler ve Öncelikleri”, *Liberaller ve Cemaatçiler*. Çev. Başak Demir. Ed. A. Berten, P. Silveira ve H. Pourtois Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.
- Recki, Birgit (2010). “Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek”: Aklın İletişimsel Ögesi Üstüne”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. Çev. & Der. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Reyhani, Mahmut (1997). *Gölgesiz Işıklar II Tarihte Aleviler*. İstanbul: Can Yayınları.
- Reyhani, Mahmut (2003) *Tarihsiz Bir Milletın Acıklı Tarihi*. Hatay: Koç Ofset.
- Reyhani, Mahmut (2013). *Gölgesiz Işıklar III Mezhepte Aleviler*. İstanbul: Can Yayınları.
- Satıcı, Murat (2014). “Modernitenin Mirası ve Krizi Olarak Demokrasi ve Ötesi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*. Sayı. 18. (ss. 133-152).
- Satıcı, Murat (Ocak, 2016). “Liberalizm ve Çokkültürlülük Bağlamında Charles Taylor’ın Tanınma Politikası”, *ETHOS: Felsefe ve Toplum Bilimlerde Diyaloglar*. Sayı. 9. (ss. 173-191).
- Savaşçın, Zeynep (2015). “Çağdaş Siyaset Felsefesinde Hegel’e Dönüş: Axel Honneth’in Düşüncesinde Tanınma Sorunu ve Özgürlüğün Toplumsal Koşulları”, *Felsefi Düşün*. Sayı. 4. İstanbul: Pinhan Yayıncılık. (ss. 159-182).
- Sezer, Devrim & Kalaycı, Nazile (2017). “Giriş: Klasik Tragedyalar Çağdaş Sorular”, *Siyasalın Peşinde Dünyaya Tragedyalarla Bakmak*. Haz. Devrim Sezer & Nazile Kalaycı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Stahl, Titus (2013). “What is Immanent Critique?”. <https://ssrn.com/abstract=2357957>. (Erişim Tarihi: 03.10.2022). (ss. 1-20).
- Tankut, Hasan Reşit (1938). *Nusayriler ve Nusayrilik Hakkında*. Ankara: Ulus Basımevi.
- Taylor, Charles (1975). *Hegel*. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1979). “The Absolute As Subject”, *Hegel And Modern Society*. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1991). *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press.

- Taylor, Charles (2006). “Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması”, *Liberaller ve Cemaatçiler*. Çev. Çağrı Tanyar. Ed. A. Berten & P. Silveira & H. Pourtois. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.
- Taylor, Charles (2014). *Seküler Çağ*. Çev. Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Taylor, Charles (2017). *Modernliğin Sıkıntıları*. Çev. Uğur Canbilen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Taylor, Charles (2018). *Benliğin Kaynakları*. Çev. Selam Aygül Baş & Bilal Kış. İstanbul: Küre Yayınları.
- Taylor, Charles (2018). “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük Tanınma Politikası*. Çev. Yurdanur Salman. Ed. Amy Gutmann. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Türk, Hüseyin (2005). *Anadolu'nun Gizli İnanıcı Nusayrilik*. İstanbul: Kaknus Yayınları.
- Türk, Hüseyin (2018/17). “Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*.
- Tüzen, M. Ahmet (2017). “Liberal Öğretinin Komüniteryan Eleştirisi”, *Mavi Atlas Gümüşhane Üniversitesi*. Sayı. 5 (2). (ss. 517-529).
- Uygur, Gülriz (2017). “John Rawls”, *Siyaset Felsefesi Tarihi*. Der. Ahu Tuncel & Kurtul Gülenç. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ünsalan, Fehmi (2020). “Hegel’in Ceza Teorisi Üzerine”, *Beytulhikme*. Sayı. 10. Cilt. 2. (ss. 703-721).
- Üzüm, İlyas (2007). *TDV İslam Ansiklopedisi*. “Nusayrilik”, Cilt. 33.
- Weir, Allison (2014). “Taylor ve Foucault Arasında Modern Kimlikler”, *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Fark*. Çev. Özlem Avcı & Fırat Mollaer. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Williams, Robert R. (1992). “Fichte on Recognition”, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. New York: State University of New York Press.
- Williams, Robert R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*. London: University of California Press.
- Winfried, Brugger (2002). “Anayasa Teorisi Olarak Komüniteryanizm”, *e-akademi*. Çev. Osman Can. Sayı. 3. http://www.e-akademi.org/makaleler/ocan-2.htm#_ftn14 (Erişim Tarihi: 14.08.2022).
- Winnicott, D.W. (2014). *Oyun ve Gerçeklik*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Wood A. W. (2013). “Hegel ve Marksizm”, *Alman İdealizmi II Hegel*. Çev. Bora Erdağ & Mehmet Evren Dinçer. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Wood, A. W. (2021). “Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi”, *Alman İdealizmi I: Fichte*. Çev. Kaan Özkan. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Zelyüt H., Solmaz (1997). *İki Adalet Arasında*. İstanbul: Vadi Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

2001 yılında lise, 2011 yılında ise lisans eğitimini tamamlamıştır. 2014 yılında Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı yüksek lisans programından mezun olmuştur. Çalışma ve ilgi alanları şunlardır: Toplum felsefesi, çağdaş politika felsefesi, etik, demokrasi. 2017 yılından beri Munzur Üniversitesi Felsefe Bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.